رب یسر ولا تعسر وتمم علینا ...

شرح تجرید در کتب حکمت و کلام

۳۴۰

سبزوار

مجدداً فهرست شد - اردلان
۶۲،۱،۸

مجلس وقف ... شد

باز بینی شد
۱۳۵۳ خ

بینی شد
۱۳ خ

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شرح تجرید — عربی
مصنف / مؤلف شارح علاء الدین علی بن محمد قوشچی
خطی / چاپی نستعلیق مختلف السطر
سال طبع یا تحریر .... عدد اوراق ۱۴۵
جزء کتب حکمت خطی .... شماره ۱۵۷
شماره عمومی .... شماره قبض ....
واقف آقا مرتضی قلیخان .... تاریخ وقف ۱۳۴۰
طول ۲۶ .... عرض ۱۵ سانتیمتر .... قطعه ...

این نسخه شرح تجرید قوشچی است دارای جواهر و اعراض است

تا آخر اعراض

قال الشارح في الحاشية لم يستقم لان مقارنة الجوهر المجرد ليست من خواص الجسم بيانه انه اذا لم يكن ...
من خواص الجسم وجعلنا المفارق والمقارن الواقعين في التقسيم على المفارق من جوهر آخر والمقارن ...
يستقم التقسيم اما اولاً فلان قولهم من ان العقل والنفس مفارق لم يعلم صحته لجواز ان يكونا مقارنين ...
الغير واما ثانياً فلانتقاض قولهم ان المقارن المركب من الحال والمحل منحصر في الجسم لجواز ان يكون جوهر ...
ذكره الامام وحصرهم الحال والمحل في المادة والصورة واما اذا جعلنا المفارق والمقارن على المفارق ...
المادة والمقارن لها فلم يستقم الكلام لان المادة من خواص الجسم على زعمهم فالعقل والنفس ...
يكونان مفارقين بهذا المعنى البتة فاندفع الخلل الاول وكذا المقارن المركب من الحال ...
منحصر في الجسم قطعا وكذا المحل والحال منحصر في المادة والصورة فاندفع الثاني ايضا هذا ظاهر ...
وللحكيم ان يدفع ايراد الامام عن التقسيم بما اشرنا اليه فتوجه ايراد ذلك ...
اما لانه دفعه ظاهر على هذا التقدير فلا حاجة الى التعرض له لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر ... كلام ...
انه معترف بوروده واما لانه لم يحمل على ما يفهم منه ظاهرا وهو نقض انحصار المقارن المركب من الحال ...
المحل في الجسم بل حمله على ان مراده انه لا بد من دليل على ان الجوهر المركب من الحال والمحل منحصر في الجسم ...
الحلول المختص بالجسمانيات حتى يظهر تقسيمكم اذ لو لم يكن الحلول مختصا بالجسمانيات لجاز ان يكون العقل ...
والنفس مركبين من الحال والمحل ايضا وحينئذ يبطل حصر تقسيمكم اذ لم يدخل فيه جزء العقل والنفس ...
انه اذ دخل في التقسيم جزء العقل والنفس ولا شك ان ايراد الامام على هذا لا يندفع بحمل المفارق ...
المقارن على المفارق عن المادة والمقارن لها وان كانت المادة مختصة بالجسم كما لا يخفى ...
مراد الشارح من استقامة التقسيم على هذا الحمل اندفاع الخللين السابقين عنه لا اندفاع هذا الايراد ...
ايضا ولا يذهب عليك انه يرد على الشارح ان هذا الحمل لا يوجب استقامة التقسيم اصلا لان المادة ...
وان كانت مختصة بالجسم على زعمهم لكن المادة التي تعرضت في التقسيم ليست الا الجوهر الذي حله ...
جوهر آخر ومقارنة هذا الجوهر ليست من خواص الجسم على زعمهم فاذا لم يبق فرق بين الحملين في ...
ورود الخللين وهذا ما اشار اليه المحشي العلامة في الحاشية المعنونة بقوله قال الامام فالظاهر ان يحمل ...
كلام الشارح على غير ما قررنا اولا ويقال مراده انه لا بد من ان يحمل الكلام على المفارق عن المادة والمقارن ...
لها اذ لو لم يحمل عليه بل على المعنى الذي ذكره المعترض لم يستقم الكلام لا في الواقع ولا في زعمهم اذ ...
لم يدعوا ان مقارنة الجوهر لجوهر آخر من خواص الجسم واما اذا حمل عليه فانما يستقيم على زعمهم اذ ...
المادة مخصوصة بالجسم على زعمهم وان لم يستقم في الواقع كما ذكرنا ولا شك ان احد الحملين اذا ...
يكن مستقيما في الواقع ولا في زعمهم والآخر مستقيما في زعمهم وان لم يستقم في الواقع فالحمل عليه لازم ...
البتة وعلى هذا اندفع عنه ما ذكرنا وظهر وجه عدم تعرضه لدفع ايراد الامام فان قلت على ما قررت ...
يلزم منه بطلان التقسيم على زعمهم ايضا لا بطلانه في الواقع فقط وايضا فما الفرق بين هذا التوجيه ...
التوجيه الاول اذ في الاول ايضا صحة الكلام على ان المراد صحة التقسيم على هذا الحمل في الواقع ...
بل صحته بحسب زعمهم كما في الثاني قلت المراد من صحة التقسيم على زعمهم في التوجيه الثاني صحته على ...
بالنظر الى مجرد قولهم المفارق عن المادة هو العقل والنفس والمقارن للمادة هو المادة والصورة ...
والجسم مع قطع النظر عن ان المادة التي صرحت في التقسيم ليس الا الجوهر الذي حله جوهر آخر وبعبارة ...
صحته على زعمهم بحسب بادي النظر والحاصل انهم لما لم يدعوا ان مقارنة الجوهر من خواص الجسم فحمل التقسيم على ...
المعنى الذي ليس له وجه معقول اصلا لظهور بطلانه بخلاف حمله على المعنى الآخر لانه ليس بهذه المثابة اذ ...
التقسيم بمجرد النظر الى ان المادة من خواص الجسم بحسب زعمهم ذاهلين عن ان المادة التي عرفت ...
هو على ما قررنا المراد اندفع الايراد وبان الفرق بين الوجهين ومما قررنا ظهر ان ...
يمكن حمله على كل من الوجهين السابقين بل عليهما معا فتأمل من افادات المرحوم المغفور له ...

٢

الجوهر والعرض | الجوهر والموضوع | الجوهر والمحل | الجوهر والحال | العرض والموضوع
متباينان | عموم من وجه | عموم من وجه | عموم من وجه | عموم من وجه على مذهب
تباين على مذهب آخر

العرض والمحل | العرض والحال | الموضوع والمحل | الموضوع والحال
عموم من وجه | عموم مطلق | عموم مطلق | عموم من وجه

المحل والحال
عموم من وجه

رب يسر وتمم بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم

...قدم مباحث الجواهر بان الاعراض مطلقا محتاجة الى الجواهر فينبغي تقديم مباحث فيها
...على مباحث الاعراض مطلقا بخلاف ما ذكره في وجه تقديم الاعراض فانه انما يفيد
...مباحث الاعراض لكن ضم اليه ان التوسيط لا يلائم حتى يتم التقريب
...عراض بان تقديم الجوهر على العرض انما هو بحسب الطبع والمناسب

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الفصل الاول في الجواهر قدم مباحثها
على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك
ان يتقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض
نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل
باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في
زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما
يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن
الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع
وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص
الناعت وهو العرض او لا اي لا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا
او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث
جعل المقسم هو الممكن ظ قالوا وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا
كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ومعناه
ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في الموضوع وليس للواجب ماهية
ووجود زايد عليها وهو اما مفارق عن المادة اي غير المحل المتقوم بالحال
في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق
عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون
محلا لجوهر آخر وهو المادة اوفق جعل المادة من اقسام المقارن للمادة
نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في
استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى نوع
المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر
وهو الصورة او يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم فالاقسام

ويمكن دفع الاشكال عن تقسيم القوم بان المقسم هو الجوهر المتحقق الوقوع فيكون التقسيم تقسيما صحيحا واقعيا ويتحقق اقسامه جميعا اذ
غرضهم ضبط ما ثبت عندهم من الجواهر لا ما يحتمله العقل اذ لا غرض كما يتعلق بالبحث عن الامور المحتملة عند العقل التي لا يتحقق عنده وبما
قد ظهر ايضا انه لا حسن في تقسيم الامام حيث عد جزء العقل والنفس من اقسامه مع انه لم يثبت ولم يتحقق بل بمجرد احتمال العقل فتامل

عطفا على النفس وهو غير جيد لان اجزاء النفس لا يدخل في المدبر وان دخل فيه ولعله حمل اجزاء النفس
لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد
في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من الجوهرين احدهما حالا والاخر متقوما
ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء
او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو
العرض والثاني اما ان يكون متحيزا فهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا
ولا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او المدبر
ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في
العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه
المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في
موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال
والعرض وقد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع
كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان
الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض
على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة
وليس يصدق كلما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال
عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر
ايضا يصدق على الحال والمحل جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات
لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف لا نواع بالاولوية والمعقول منهما
اشتراك عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص
انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج
على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط
اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس
الناطقة والصورة الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه
فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء
والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته

اختلف العلماء في عرضية النفوس الناطقة والصورة النوعية وجوهريتهما فقال بعضهم
النفوس الحيوة وقال الاخرون هي المزاج وقال آخرون هي الشكل وتخطيط البدن وتاليفات اجزائه
واما الصورة النوعية فذهب الاشراقيون الى انها عين الكيفيات مثل الحرارة واليبوسة والرطوبة
والبرودة في العناصر الاربعة وهكذا في الباقي والاكثرون ذهبوا الى جوهرية تلك
وبهذا اختلاف آراء كثيرة في النفوس الناطقة والسلام على خير الانام

لان ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما
يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ماذكر من
الامثلة قد يتصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف
فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في سايرها ولو كانت الماهية
معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا نمكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي
الجوهر والعرض كلاهما مقولان على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر
بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض
بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نسلم اختلاف
انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر انه على
ذكره في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما
تحته من الامور التي يقع عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها
فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع
ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا
المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض
انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما ثبتا للموصوفيهما
بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثابت لما هو
ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة
عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي عرضية
قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا
على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه
الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف بالاستغناء عن الموضوع وكذا
تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص
لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها
انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استند اليه في المشهور على
عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زايدين على ما تحتهما

ساده و امر وجودی اند که ... باشد و در یک ... شوند

سدل ايضا بان الجوهر لما ... هذا الاستدلال منقوض بساير المقولات من الكم والكيف وغير ذلك مما لا نزاع في جنسيتها بل بساير الاجناس بان يقال
مثلا جنسا للكيفيات لكان تمايز بالاحالة بفصول فتلك الفصول اما ان تكون كيفيات فينتقل الكلام اليها ... تمايزها وان كانت لا كيفا فيلزم كون الكيف لا كيفا ... امتناع
على الجوهر غير تام بناء على ما هو المشهور من اعتبار قيد اذا في تعريف الجوهر دون العرض ولا يرد هذا في صورة النقض ولو بدل بالجوهر لانه ... الاستدلال ...

لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زايد على ذاته هو الجوهرية
ولا في السواد مثلا امر متحقق زايد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه
انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما
من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني
... انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان
تمايز بالاحالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس ...
تلك الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام اليها ... تمايزها ويلزم التسلسل
في ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه
انواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع
اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر في نفسه بحسب الوجود على ما هو شان
الفصل مع النوع وما توهم من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه
يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه
قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق
المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان
يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى
الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى
كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم
التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفنا
العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبروا
في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد
بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والآخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل
الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال
من ان الفنا ضد للجواهر فاذا خلق الفنا انتفى الاجسام باسرها ففيه ان
المعقول من الفنا ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد
لا بد له ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم و

اى غاير بينهما بحسب المهية الخ

قوله لان تعين احد المثلين الخ لا يبعد ان يقى لو تم هذا الدليل يلزم امتناع حلول المثلين فى المحلين ايض اذ لو حلا فيهما فامتياز احدهما عن الآخر ليس بالمهية ولا باللازم ولا بالعارض ولا بامر سواها لجريان الدليل فيه ايض فان قلت الامتياز بينهما بالمحل قلت كون هذا المحل محلا لهذا المثل دون ذلك يتوقف على امتيازهما فلو توقف الامتياز عليه لزم الدور والحاصل انه كما ان اتصاف احد المثلين بالعارض يتوقف على امتيازه كذلك اتصاف المحل يتوقف على امتيازه والفرق تحكم بل لو تم ما ذكره يلزم ان لا يكون لمهية واحدة فردان لان التمايز بينهما لا يتصور بالمهية ولا بلازمها ولا بعارضها ولا بامر

كتابخانه آستان قدس رضوى

للحال يعنى يجوز ان يحل اثنان فى محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التى تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او العرضين كالجسم الواحد الذى يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اى لا يجوز ان يحل مثلان فى محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب المهية ولوازمها ولا بالعوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر او بغيره وهو باطل لكونه واحدا بالفرض واما بمهية المثلين او بلوازمها او بعوارضهما تحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف بها لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دورى كما مر فى بحث التشخص وايض لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين فى محل واحد بطريق التعاقب ايض بخلاف العكس اى وحدة الحال تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين فى الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذى فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان فى اثنينية عن الواحد فى وحدته بل يلزم ان تكون الوحدة اثنينية وايض لو جاز حصول عرض واحد فى محلين لجاز حصول جسم واحد فى مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالى بط فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشاء هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق فى الاسم وابو هاشم ايض من المعتزلة

قوله جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الخ لا يقال الالصاق انما يوجب صعوبة الانفكاك لانه سبب لعروض عرض واحد هو اللصوق بين الجزئين لانا نقول المراد ان صعوبة الانفكاك يجوز ان يستند الى الصاق الفاعل المختار لا من جهة ان عرضا واحدا قائم بمحلين سواء كان ذلك العرض تاليفا او لصوقا بل لو فرض تعدد هذين العرضين ايض

زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد لها من رابطة يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لتعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبنى على تركيب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصاق الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقى بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صار بالاجتماع محلا واحدا كما فى هذه الصورة وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قبل الشيخ واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايض لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى الاجزاء متباينة فى الوضع اى اجزاء يصح ان يتوجه كل منها اين هو غير صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة فى الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظ ان قسم الاخير

من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام
الحال بهذا الانقسام توجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا
الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى الاجزاء كذلك وكيف لا
وكل جزء منه انما ينعرض في الجزء الاخر من محله واما انقسام المحل فهل
يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان
الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه
في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف
المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان
الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد
شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال
حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض
ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل
فقال ان الحال في محل منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه
على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم
لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك
بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذلك النقطة في الخط والخط في السطح
والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا
الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محلها وليست منقسمة بانقسامها
اذ لا يمكن ان يوجد في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول
في الانقسام لا يوجب انقسام الحال اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان
الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في
ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث
هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع
كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع
كون

كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اول
ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية
الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتباري ان يحل كل المحل
لا بطريق السرياني جاز في الخارجي ايضا ذلك لكن يرد انا اذا
قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم
ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي مجموع المخروط
ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه
الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما و
ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد
بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها
وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود و
انعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات
المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات
يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن
اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض في تشخصه الى الموضوع
لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو
مستغن عنه في الوجود اما لانه مكتنف عنه بوجوده او لان التشخص مفتقر
الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه
في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص
لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول وفيه نظر لانا لا نسلم
استغناءه في الوجود وقوله لانه مكتنف عنه بوجوده قلنا ان اردت
ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة و
ان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان
الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود
ثم فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثاني ان التشخص

تشخص العرض ليس لمهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا
لا بما يحل فيه والا الدار لان الحلول في العرض متوقف على تشخصه ولا
بمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد المهية
على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح
فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام
الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور
والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على
سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص
اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل
علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه
واقول يمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص العرض لو كان بما حل فيه لزم الدور
قوله لان الحلول العرض متوقف على تشخصه قلنا نعم لكن تشخص العرض
ليس متوقفا على حلول ما يحل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى
متوقف على وجودها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم فنقول انه
دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان
الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في
شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت
ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه لو كان الموضوع مشخصا له يكون
محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج
وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا خارجيا فالعرض لا يتحقق
وجوده اذن الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين
وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج
اليه اقول وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد
منها بذاته يوجب العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل
الآخر

7

هو الفتاح العليم

قوله فان اجيب عنه بانه يستلزم توارد الخ لا يقال لا يلزم توارد العلل المستقلة اذ الموضوع ليس علة كما يشعر به قوله من جملة المشخصات لانا نقول
بتوارد الموضوعات يلزم توارد العلل المستقلة وان كان الموضوع علة ناقصة اذ بتبدل العلة الناقصة يتبدل العلة التامة اذ بتبدل الجزء يستلزم تبدل الكل

الآخر بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المشخص ههنا
امرا مبهما بل كل واحد من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل
مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على
امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل
لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر
لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا
الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه
انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما
هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او في تشخصه فلو انتفى الحيز المعين
انتفى تحيزه المعين لا وجوده او لا تشخصه كما في العرض لانا نقول بأي
طريق علم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه
لا يتصور وجوده المحض المشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور
وجوده المشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه
الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع
انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه
او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او في تشخصه وما ذكرتموه من
الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص
للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما
عن النقض فبانهم ادعوا ان الموضوع المعين مشخص للعرض و
لا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم
المشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع ان ذلك الموجود المشخص بعينه
فلا يكون الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان
معين وجريان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز منقدح باختيار
ان تشخص الجسم بمادته واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض
مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة

ان در صورتیکه ... جزئی و کلی را از تشخص ...

جزئية مطابقة للشخص فنسبتها الى الشخص فنسبة الفصل الى النوع فيسمى تشخصا
وقد مرّ ذلك في بحث التشخص ولا شك ان صورة الجزئية انما تحصل من
امر متشخص جزئي ولا يمكن ان تحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي
آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى
بانتفائه التشخص ايضا اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض
ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جايز واختار المصنف مذهب
الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما
يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة
فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة
والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم و
كالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان
ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان
مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل
الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير
كونها وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطوء ليسا عرضين
زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او
اكثر باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء ليس
لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عايد
الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب
الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا
يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع
وبالجملة فليس هناك عرض خاص هو الحركة وآخر هو السرعة والبطوء
واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له
في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون
الشيء تبعا له في الحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام

محل

در حقیقت ولو سلم منع است که میکند
و میگوید که اولا تسلیم نمیکنیم که زاید
نباشند سرعة و بطوء و بر تقدیر تسلیم
میگوییم که تو گفته که بر حرکة امر
ممتد بتخلله الخ این را منع میکنیم ١٢

قوله ولهذا يختلف آه هذا السند لا يصلح للسندية اذ لا يلزم
من اختلافه باختلاف الاضافة ان يكون اعتباريا الا
ترى ان الحرارة المعتدلة كالمزاج حرارة بالاضافة الى البرودة
المحضة وبرودة بالاضافة الى الحرارة الشديدة كما صرحوا به
وكذا في الرطوبة واليبوسة مع انها غير اعتبارية ١٢

قوله وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره الخ يفهم منه ان المتحيز بالعرض له تحيز مغاير لتحيز المتحيز بالذات متاخر عن تحيزه وليس كذلك فان السواد مثلا ليس له تحيز مغاير لتحيز الجسم الذي هو محل له يكون متاخرا عنه كيف ولو كان كذلك لم يكن ذلك التحيز تحيزا بالعرض بل يكون تحيزا بالذات لمعروضه الحقيقي الذي هو السواد بل التحيز بالعرض هو بعينه التحيز بالذات فنسبته الى الجسم بالذات والى اعراضه بالعرض فعلى هذا يمكن ان يكون التحيز متحيزا بالعرض بان يكون نسبته الى الجسم بالذات لكونه معروضا له بالذات والى نفسه مرة اخرى اتفاقا بالعرض ولا محذور فيه تدبر فيه فانه دقيق تم

عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة
امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى
من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون
محلا مقوما للحال وان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام
واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز
بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني
منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض
بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه ان الاول التحيز صفة للجوهر قائم به
وليس الحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة
الحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره
في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر لقيامه
بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم
بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا
الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائم به من غير شائبة تحيز
في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب
قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض
بان يكون عرضا ناعتا بعرض للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة و
ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن
النقطة فانها موجود لكن لا بالاستقلال يريد انه يثبت حقيقة الجسم
الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة
خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني
يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود
لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة و
المخروطين المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا
فليست الجسمية باعتبارها تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية

خواجه حافظ
بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد
که دهان تو درین نکته خوش استدلالیست

في هذه الحاشية اثبات الجزء

ثم بعون الله كشش مرتبه تا ...

قوله ولعله غير مفيد الخ عدم الفايدة مبنى على انه حمل الامكان على الذاتى ومعلوم ان ذات الصورة الجسمية لا يابى عن وجود الخطوط فى الفلك تما المانع هناك الصورة النوعية والتعريف للصورة الجسمية بناء على انها الجسم فى بادى النظر والخطوط انما يفرض فيها بالذات ومن زاد القيد حمل الامكان بحسب نفس الامر فزاد قيد الفرض لادخال الفلك والفرض لا يغنى عن الامكان لعدم تحققه بالفعل فى بعض الاوقات وكلام الش‍ ههنا لا يخ عن قصور والاخلال مبنى على ان حمل الفرض بمعنى التقدير وظاهر ان مراد من زاده معنى التجويز العقلى [illegible]

الطبيعية بعينها اقول وزيد فى المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن

ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل

مخل لانه يدخل ح ما قصد اخراجه اعنى الجواهر المجردة لان فرض الابعاد

الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها

على الوجه المذكور لتحقق ان المعتبر فى الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه

ان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل

لخروجه عن الحد بالجوهر كان الجسم التعليمى اعنى الكمية السارية فى الجهات

الثلثة خرج به فنقول الجسم الطبيعى اما مفرد وهو الذى لم يتالف من اجسام

او مركب وهو الذى تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة

كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات

الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا

ولا يكون شئ من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات

حاصلة بالفعل فهى اجزاء لا يتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين

واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثانى اما ان لا يكون شئ من الانقسامات

حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون

فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شئ من الانقسامات حاصلا بالفعل

ولا شك فى كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناهية وهو مذهب جمهور

الحكماء واما متناهية فهو مذهب محمد الشهرستانى صاحب الملل والنحل و

على الثانى اعنى ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه دون بعض يكون فيه

اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شئ من تلك الاجزاء قابلا للانقسام فى

الجهات الثلثة والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا

والكلام فى الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابل للانقسام فى جهة واحدة

فقط كخطوط جوهرية متصلة فى حد ذاتها واما فى جهتين فقط كسطوح

جوهرية كذلك واما مختلطة منها فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى

اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء

واذا ابطل الجزء الذى لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب

جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستانى

ايضا لادائه بالاخرة الى الجزء الذى لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية

ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع

تركبه مما ينقسم فى جهة واحدة فقط او فى جهتين فقط وما يدل على استحالة

وجود الجزء الذى لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخطوط والسطح

الجوهريين والعمدة فى اثبات المذهب الذى اختاره المص ابطال الجزء

الذى لا يتجزى فلذلك ابتداء به واعلم ان لهم فى ابطاله طريقين احدهما

ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون

ما يحاذى منه جهة الفوق غير ما يحاذى منه جهة التحت وكذا ما يحاذى

منه جهة اليمين غير ما يحاذى منه جهة اليسار وكذا ما يحاذى منه جهة

قدامه غير ما يحاذى منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما

فى الجهات الثلث لا يق ما يحاذى منه هذه الجهات الست هو اطراف خارجة

منه فيلزم التعدد فى اطرافه الحالة فيه لا فى ذاته فلا يلزم الانقسام لانا

نقول هذه الاطراف وان كانت داخلة فى ذاته كان الانقسام ظاهرا

والا فما حل فيه طرفه الفوقانى غير ما حل فيه طرفه التحتانى والا لكانت الاشارة

الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان ينفرض

فى ذاته شئ غير شئ فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى

يدل على استحالة الجزء الذى لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح

الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام

الموجودة فى الخارج ولا يدل على استحالة النقط والخط والسطح

العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير مايلة الى المكان والبديهة تحكم

باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومايل الى المكان

والثانى من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء

لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله الجسم المتوسط

قوله والتداخل مح لأنه قيل التداخل يوجب صحة التجزية لانه اذا كان مقدار الجزئين مساويا لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة فما يساويه كذلك لكن الجزء الواحد يساويه اقول فيه بحث لان مجموع الجزئين انما يقبل الانقسام عند عدم التداخل ويساويا الجزء الواحد عند التداخل فلا يلزم من انقسام الجزئين انقسام الواحد وهو بين م ن

هكذا

يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وتر ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والآخر باسره على الوسط والا لم يتساويا الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحد منهما وشيء آخر منه مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانه مح لا يقال هذا المح لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه ومع غيره مما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك الجزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء الا انا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة

لابد

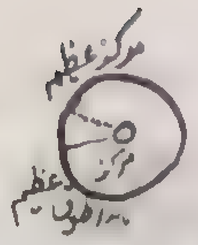
ابطاله

بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا او هي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم تكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا تخ اما ان تكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجودة احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين فاذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن

لا يخفى ان ما ذكرنا يجب تكلمه في الحجة الثالثة

قوله واذا كانت المسافة التي وقعت الخ الشرطية ممنوعة لجواز ان يكون ما في المسافة بازاء الحركة الواقعة في الحال نقطة عرضية بناء على ان المسافة هي العرض فان قلت فيلزم تركب الخط مثلا من النقاط وهو بط عند الحكيم لجريان دليل ابطال الجزء عليه فكيف يلتزمونه قلت التركيب المذكور انما يلزم لو تم اذ لا يجوز تتالي الاحوال والآنات الموجودة فيها الحركة حتى يلزم ما ذكرتم بل الحركة الموجودة مفروضة في آن لا يمكن فرض الحركة في آن آخر يلي الاول بلا توسط زمان بينهما والتحقيق ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع فاذا ثبت انها غير منقسمة ثبت المسافة المنطبقة عليها كذلك لتركب الحركة من الاجزاء الغير المنقسمة بالفعل وان اريد الحركة بمعنى التوسط لا يلزم لانه شخص واحد بسيط من اول الحركة الى آخرها وهو موجود في كل آن مفروض والظاهر ان المراد هو الاول ملا ميرزاجان م ن

موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن
الحجة الثالثة تقريرها ان الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود
لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا
لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما
والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على
الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا
ما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة
له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايض غير منقسم فيلزم الجزء
وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان
مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان
مطلقا بل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا
لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال
او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان
يكون للزمان زمان آخر او يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من
الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال
ايض ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا
لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا
في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا
في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة
لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة
في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض
انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة
الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان
الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال
فلا وجود لهما ايض وحينئذ يسقط الجواب ان المذكوران ويجاب عنهما بان



لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكون معا
على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى
الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه
الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام
الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك لما اقام الحجج على
نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد
الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكيك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا
خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء
لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم
جزءا واحدا من مسافة فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان
الجزء منقسما وان تحرك هو ايض جزءا واحدا من مسافة نقلنا الكلام
الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك
شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا
لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته متساوية لمسافة الجزء
الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة فان سكن الجزء الذي يلي
الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء
فيلزم تفكيك اجزاء الرحى على امثال دوائر محيطة بعضها ببعض ويظهر
ذلك باخراج خطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها
في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك
على امثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر
بذلك الحس للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكيك وسكون المتحرك
اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا ان فرسا سار بحركته
من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك في ان الشمس قد سارت
في هذه المدة ربعا من الدور فعند حركة الشمس وقطعها مسافة متساوية
لجزء واحد لا يخ اما ان يتحرك الفرس جزءا واحدا او اقل او يسكن والاول

يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي تقطعها
اعني ربع الدور زايد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب
انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان
الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصور منها وقلتها
مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون
حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكن فقط فلا اقل من ان يرى
تارة ساكنا واخرى متحركا لكن لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدايرة
يعني لو صح الجزء لانتفت الدايرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما
تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا
احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون
ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه فظاهر المحاط
بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا نجعل الدواير
محيطة بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان تبلغ دايرة تساوي منطقة
الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة
المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها كما تلاقى
بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق
وقد التزموا انتفاء الدايرة وقالوا ان البصر يخطي في امر الدايرة فان الدايرة
المحسوسة شكل مضرس وليست بدايرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق
الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه
اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه
دالا على عدمه كالذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا
فاذا كان التضريس في محيط الدايرة متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط
الاحساس لم نحس به ولم يدل ذلك على عدمه اقول هذا ليس بشيء لان هذا
التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له
او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قايم

وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا يتجزى ان امتنع جعلها
دايرة لامتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دايرة لان ماله
عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى البعض
فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان
لم يمتنع جعل الخط دايرة فاذا جعلناه دايرة نحو

الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة
اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود
المفروضة فيها فليس هناك حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى نعم يرتسم من هذه
الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج
منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام
وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني
انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل
على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة
والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل
بالاول الى آخره اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ
بعد في الحركة واما ان يتصف حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه
قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليتوصف بالحركة هناك
فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في
الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان
حقيقة الحركة عند القايلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكان ثاني
فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في
المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن
الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب
الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلا والقايل بعدم تناهي الاجزاء
التي لا يتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قايلا بالجزء الذي لا يتجزى
وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة
نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكيك
الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل الانقسام لا الى نهاية
ولما كان مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان
جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء

هذا ابطال مذهب النظام

غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا
كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات
حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام
فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب
المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير
ذلك من الاعراض قلت نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل
الاكوان والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة
الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات
والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر
بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر
مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت
الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود
المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب
منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على
زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل
جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر
الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم مركب
من جواهر غير متناهية قلنا نفرض في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق آنفا
وسيجيء ايضا ان النظام قد يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان
يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل
تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول
بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد
ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا
له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء
لا يتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية

لضرورة

الاكوان اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

از رباطی چه کدستی دکر معمو نیست زاد راهی بر نمیداری ازین منزل اجرا

لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون
تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء
المتداخلة ليست من هذه القبيل لاتحادها في الوضع فلا يفيده عدم تناهيها
وتفقه في التعليم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا
هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه
لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه يجب ازدياد
الاجزاء بازدياد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن
نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة
متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى
غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية
واعترض عليه بان ازدياد الحجم يجب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم
ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ من الجائز
ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز
ان يكون نسبة الحجمين من النسبة التي توجد في الكم دون الاعداد
لا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك
الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجب الحجم المؤلف منها وجب
ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها
الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوت
لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب
لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة
آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء
لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار
لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزمه عدم لحوق
السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا
اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص

والا لزم الانقسام

دفتی زدیده و بر نور دیده ماند مژگان چه آشیانه مرغ بریده ماند

هر باغلا ماند نظر ای جهان نظر اشیم کس نیست که از خبر ما خبر ما را

کما قاله المتکلمون

بابطال قول النظام بل هو جار فیما اذا کانت الاجزاء متناهیة ایضا بل الحقیقة
ما ذکره بقوله ویلزمهم سکون المتحرک لانهم یلتزمون تخلل السکنات فالاولی
ان یجعل عدم لحوق السریع البطیء مع قوله وان لا یقطع المسافة المتناهیة
فی زمان متناه وجها واحدا کما فعله صاحب المواقف وکان المصنف اشار الی ذلک
حیث لم یفصل بینهما بقوله ویلزمه کما فصل بین النقض بوجود المؤلف وعدم
لحوق السریع البطیء وتقریره ان المسافة المتناهیة المقدار لو کانت مرکبة
من اجزاء غیر متناهیة موجودة فیها بالفعل لامتنع قطعها فی زمان متناه اذ
لا یمکن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها
وهکذا الی ما لا نهایة له فامتنع قطعها الا فی زمان غیر متناه ولم یلحق السریع البطیء
اذا توسطت بینهما مسافة قلیلة فان تلک المسافة مرکبة من اجزاء غیر متناهیة
لا یمکن للسریع قطعها فی زمان متناه فلا یلحق السریع البطیء قطعا والقول
قضت ببطلان الطفرة یحکی ان العلاف لما اورد هذا الالزام علی النظام تجار
الی القول بالطفرة فقال ان المتحرک قد یقطع المسافة بان یحاذی بعض اجزائها
دون بعض ولما عیره مثبتو الجزء بان البدیهة تقتضی بطلانها اجاب بانها
لیست بابعد مما لزمکم من القول بتفکک اجزاء الرحی وقد التزموه ومن
الشواهد الحسیة لبطلان الطفرة انا نمد القلم فیحصل خط اسود من غیر ان
یبقی فی خلاله اجزاء بیض ولیس ذلک لفرط اختلاط الاجزاء البیض بالسواد
بحیث لا یمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفورة عنها بکثیر
بل لا نسبة لها الیها لکونها غیر متناهیة فینبغی ان یقع الاحساس بالاجزاء البیض
ولا حاجة له الی هذه المکابرة بل یکفیه ان یقول کما ان المسافة المتناهیة
مرکبة من اجزاء موجودة غیر متناهیة کذلک الزمان المتناهی مشتمل علی اجزاء
غیر متناهیة فیتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فیمکن قطعها فیه وهذا کما ان
المسافة المعینة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الی غیر النهایة ولا یمتنع قطعها
فی زمان متناه مع ان قطعها یتوقف علی قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا
الی ما لا یتناهی وذلک لان کلا من المسافة والزمان المتناهیین قابل للانقسام

قوله فان تلک المسافة الخ اوما الشارح ایماء لطیفا الی انه اذا جعلا دلیلا واحدا ینبغی
تاخیر لزوم عدم لحوق السریع البطیء عن لزوم عدم قطع المسافة المتناهیة فی
زمان متناه لان الاول من فروع الثانی ولذا قال فان تلک المسافة مرکبة من اجزاء
غیر متناهیة لا یمکن للسریع قطعها فی زمان متناه ومما یؤید ما ذکرناه تاخیر ذکره
فی المواقف قوله لذلک الزمان المتناهی مشتمل علی اجزاء الا موجودة المتعاقبة
فی الوجود التی لها مبدأ اذا کانت غیر متناهیة لا یتحقق بالضرورة لان کلما حصل
بالفعل منها کانت متناهیة فتامل وبعد ما تفطنت به رایت فی شرح المقاصد
کلاما بهذه العبارة الامور التی توجد شیئا فشیئا من بدایة الی نهایة فامتناع
کونه غیر متناهی الاعداد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طریق الحق م ن

استدل النظام علی الطفرة بهکذا الدلو علی راس حبل مشدود طرفه
الآخر بوتد فی وسط البئر مع کلاب یجعل فی ذلک الحبل عند الوتد
ویجذبه فالدلو والکلاب یصلان معا الی راس البئر فالدلو
قطع مسافة البئر حین ما قطع الکلاب نصفه من غیر دوف
للکلاب بضرورة وقد تلازمت الحرکة السریعة وحرکة البطیئة
وقد توهم النظام تساوی ما بین الحرکتین فی السرعة فاستدل
به لک علی الطفرة م ن

الی غیر النهایة فان قیل له ایضا ان یتخلص بانا لا نقول بلا تناهی الاجزاء فی کل امتداد
یعرض فی ذلک الجسم فیما بین کل طرفین من اطرافه فانا نجوز ان یکون جمیع
اجزاء الجسم غیر متناهیة لکن کل امتداد یعرض فی ذلک الجسم یکون اجزاؤه
متناهیة قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغیر المتناهیة انما کان لضرورة
قبول الجسم للانقسامات الغیر المتناهیة ولا شک ان الجسم یقبلها فی کل امتداد
یعرض فیه والتداخل دفع لجواب النظام عن برهان التناسب حیث قال
لا نسلم ان نسبة الحجم الی الحجم کنسبة الاجزاء الی الاجزاء وانما یکون کذلک لو
لم یتداخل بعض الاجزاء فی بعض بان الضرورة تقضی ببطلانه فان حاصله
ان الکل لیس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع ترکب الجسم مما لا یتجزی اصلا
وما فی حکمه ثبت ان الجسم المفرد متصل فی نفسه لا مفصل فیه ولما امتنع وجود الجزء
الذی لا یتجزی وجب ان یکون الجسم المفرد قابلا للانقسامات الغیر المتناهیة
بمعنی انه لا ینتهی فی الانقسام الی حد یقف عنده ولا یقبل الانقسام بعده کما
زعمه الشهرستانی والا لزم وجود الجزء لا بمعنی ان تلک الانقسامات التی لا یتناهی
یمکن ان یوجد بالفعل اما فی الخارج او فی الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها
لو خرجت الی الفعل ثم رکبت تلک الاقسام التی لا یتناهی لزم ان یوجد منها
جسم غیر متناهی المقدار مع انه یجب مساواته لذلک الجسم المتناهی المقدار
الذی قسم الیها وذلک علی قیاس ما قال المتکلمون ان مقدورات الله تعالی غیر متناهیة
مع وجود ما لا یتناهی فی الخارج محال مطلقا عندهم فلیس معناه عندهم الا ان
تاثیر القدرة لا یصل الی حد لا یمکن ان لا یتجاوزه بل کل مرتبة یصل الیها تاثیر
القدرة یمکن وصوله الی مرتبة اخری فوقها کما فی لا تناهی الاعداد فانها لا یصل
الی حد لا یمکن الزیادة علیه فقد ثبت ما اختاره المصنف من مذهب الحکماء وهو ان
الجسم المفرد متصل فی نفسه قابل للقسمة الی ما لا یتناهی ثم ان القسمة اما توجب انفصالا
فی الخارج اولا فالاولی هی القسمة الانفکاکیة المنقسمة الی الکسر والقطع والفرق
بینهما ان القطع یحتاج الی آلة نفاذة مفصلة بالنفوذ فیه والکسر لا یحتاج الیها
والثانیة اعنی التی لا توجب انفصالا فی الخارج هی المسماة بالقسمة الفرضیة

[illegible]

المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما
بان الفرضية ما هو بالفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا
والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل
عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما
لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير
متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذيين
وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية
التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغاير المحل
البياض في الخارج وكذا ما تماس او يحاذي من جسم جسما آخر يجب ان يكون
مغايرا لما تماس او يحاذي منه جسما آخر والحق انها لا توجب انفصالا في
الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او
لاقاه جزء آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين
منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا ازال عنه تلك الاعراض
عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة
يصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حدودها ثم يعود
متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة
فانما هو بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من
الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على
انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزءا لا يتجزى او ما في حكمه فاراد ان يبين
ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية
ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا
او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين
او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما
طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق في المهية فيجوز على الجزئين
المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء
الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في المهية من الانفكاك الرافع للاتحاد

بيان ما لو ...

والاتصال فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فيبطل مذهب
ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة
متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزي بحسب الخارج واتصال الجسم
البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها
متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي
والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل
بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يق يمكن ان لا يجوز على الجزئين
المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين
المتصلين اجاب بقوله ولا امتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي
يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في
الجزء المقسوم وههنا والا انحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه
شخصان لكانا متساويين في المهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال
والانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع
لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق
لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا
قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ثم وان
بني على التسليم للخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول وانت خبير
بان مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو انحصر لم يتحقق
الجزء الخارج الموافق له في المهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص آخر شرط له
فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه
اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون
لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء
واحد اي متصل واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند
الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى فمذهب افلاطون

ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شئ آخر وهو الجسم المطلق
فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال
والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى
جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولا
واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر
المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك
بعد تجريده عن الزوايد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة
الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا
مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم ذاته وحدث هناك جوهران متصلان
في ذاتيهما فلا بد هناك من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وبين
هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه في الحالين والا
لكان تفريق الجسم الى قسمين اعداما للجسم بالكلية وايجاد جسمين آخرين
من كتم العدم والضرورة تقتضي ببطلانه واجاب المص بقوله ولا يقتضي
ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة
التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم
لزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل
الى جسمين فاما ان يكون مادة هذين مادة ذلك بعينها وهو محال لاستلزامه
ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما غيرها وح ان كانت
مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق
بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة
ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا
انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت
مادتان للجسمين المتصلين حال حدوث جوهريهما المتصلين فيكون
ذلك اعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوثا
لجسمين آخرين عن لا شئ وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني

اثبات

اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال
الجسم على اجزاء موجودة قبل الانفصال بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل
لا ينتهي عددها الى حد تقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك
المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام
الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص واحد هو عند الانفصال بعينه هو عند الاتصال
ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد ومتعدد
عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم
المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين متميزتين
بالفعل بمادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه بمادة واحدة بالاتصال الواحد
فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل
الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد
والمتصل المتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى
بالهيولى الاولى ويسمى ذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب
منهما والصورة الجسمية قد يسمى جسما لانها الجسم في بادي الراي فان قيل اتصال
الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله
عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت
بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها
الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي
فهما معنيان عرضيان اي زايدان على حقيقة الجسم متواردان عليه
لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه
اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا في ذاته
لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة بالفعل فلم يكن جسما البتة لان
قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون
لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث
جسمان آخريان ولقايل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم

اعنى الكمية السارية فى الجهات الثلث والجسم الطبيعى انما يتصف بالكمية بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمى فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعنى الجسم التعليمى صح

التعليمى الذى كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعنى الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعى لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمى ما عنه فهو مع الجسم التعليمى الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمى المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع صورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصورة الجسمية المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة فى ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها فى حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية فى الحالين ونحن نقول المتصل فى ذاته انما هو الجسم التعليمى وهو الذى ينعدم ويحدث والجسم الطبيعى لا متصل فى ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق فى الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما فى الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال جسمين كل منهما قابلا للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة ولم ينعدم قط كما يقولون ان المادة تشخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال لكن نقول ان الجسم تشخص هو عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى الانفصال غاية الامر انه لا يقال ان الجسم ح تشخص واحد بل الخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قمقمتان فى كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين ح تشخصا يمتاز عن الآخر فاذا صببناهما فى كوز ترتفع بينهما الامتياز وتزول تشخصاهما فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا لمجموع ذينك المائين تشخص يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق ولم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط وانما الزائل تشخص آخر به امتاز كل من المائين عن الآخر وبزواله زال الكثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف فى مقصودنا

لا تعجبوا من قصد ذوائبه فانها كالليل وجهه كالربيع والليل فى الربيع مائل الى القصر

وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذى به امتاز عن الماء الآخر فينعدم المجموع ايض ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا اجزاء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذى امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذى هو باق فى حالتى الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا لذاته الذى هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر فى تقويم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعى تقتضى طبيعته حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلبه اى الحصول فيه على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لان الجسم اذا خلى وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على التسوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التى يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا فى مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من فاعله او بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض فى هذا الحال اعنى حال وجوده معزولا عن جميع التاثيرات

التي لا يكون من ذاته سواء كان من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا
فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في
وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه
عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك
الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان
الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح
به المص في شرحه للاشارة فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان
لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم
في مكان معين من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن
ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود
الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم
لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم واتفاق ان
تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها
جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان الجسم
مكان طبيعي بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي
لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا يقتضي مواضع
معينة بل يقع في امكنتها حيث اتفقت فان جزء الماء مثلا ربما استقر
في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها
ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها
اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة
لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان
العنصر الغالب دون اجزاء آخر منه فلا مدفع له ولا يجديهم تخصيص
الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذ
يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر
يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف منها الى المحيط ولا شك ان ذلك

بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية
وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الامكنة حال تختص به دون غيره حتى يتصور
ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق
فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه لغلبة الجنسية
لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل
كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما ما يطلب صاحبه حتى يلتقيا
في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم
اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه الامر
العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب ثلثة
العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث
يتهيأ ملاقاتها ولا لان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا
ومن الحق ان يلقى الجزء الواحد كل جزء ولا جرم طلب ان يكون قربه من
جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء
شانه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون
كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المص ان المكان هو البعد
لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى لمحدد الجهات
فانه مع كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان
المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا
وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم
يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا
واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان
الجسم اذا كان في احدهما فخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان
هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر
حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما
خلي وطبعه اقول وفيه نظر لان عدم الطلب للمكان الطبيعي بسبب انه وجد

مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما
يكون اذا لم يكن واجدا المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما
لا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال
او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا له او يتوجه الى احدهما
فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع
الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كونه مخلى بطبعه
فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد
المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده
فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي
زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان
للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما
ان يكون بسائط متساوية في قوة الميل الى اماكنها او مختلفة بان يكون
بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو
الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه
الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه
اما اولا فبان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي
اتفق وجوده فيه ثم خلي لم يعد اليه طبعا اقول فيه نظر لان الحركات
الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب
اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائط بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل
يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط حينئذ على سائر
البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة
نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب ولذا الشكل يعني كما ان
لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي
وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما يجيء

بيانه

بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ولا بد
لها منه علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض
عليه بان تشكله يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم
لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى
ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان
حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم
واجيب بان وجوده لا يتصور من غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود
المكان من لوازم وجوده من حيث هو هو بخلاف تناهي الابعاد فانه
ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات
الشيء ولم يكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى
ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هي فان وجود هذا اللازم من تتمة
فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايض نعم لا شك في وروده
على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد
بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي
هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة
في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل
الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع
من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض
عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نم ان تأثير الفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك
جهات مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع
الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط
لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها
في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة
واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد

المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم
الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيهما فيمكن
استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة
فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة
باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من
استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة
حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية
الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض
بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب
بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها
كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة
التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم تبقى شكل الارض على
ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي
بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعينا
فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة
للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة
الواحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل
قطعا واجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت
كيفية حافظة للشكل المطلق فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول
بل يؤكده لو خلي وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية
صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى
الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك وثانيها ان الافلاك المكوكبة
فيها نقر تركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير
الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر وبالموضع ايضا لان
تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا المتمم مختلف

قوله واجيب بان الطبيعة الخ يمكن دفع هذا النقض بان هذا الاختلاف ليس من الطبيعة الواحدة بل من القاسر اعني الجاعل وغيره فلا يحتاج الى هذا التطويل المخل كما لا يخفى م ن

جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة
واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور
متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية الشكل لكن
اتصلت به صورة اخرى افرزت منها كرة اخرى تختص بها وهي كوكب
او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى الفلك الاول بعضه
او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف
المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك
اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسايط مستندا الى
اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل
لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير
والخارج المركز وهو ممتنع واما انه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب
قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور
متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسايط فلا يلزم ان
يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر
باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه
وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان
معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة
اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك
اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث
بان كل صورة توضع في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة
فلا تقتضي الا شكلا مستديرا وثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية
مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان
كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان
كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات متعددة بحسب تعدد
البسايط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوة في محال مختلفة

فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة
وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك
واجيب بانا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة
في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نم انها اذا كانت مركبة
في مركب يلزم ان يكون كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة
المركبة في المركب فعل واحد في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول
المكان هو البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة
الحسية فانه يقع الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه
يتقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا
ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان
مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما
للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له
بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا يقتضي
وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست
من النقطة ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها ولا مفصل
لها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط
والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه
بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ
موهوم الى فراغ آخر وكذلك التقدير بالنصف والثلث وغير ذلك
من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم
ولان الجسم بكليته في مكانه ما لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم
لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم
ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة
كونه

كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول
يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا
في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح
الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مكانا له فهو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه
كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا
منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما
على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون
امرا موهوما يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم
واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا
يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون
جوهر القيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه
جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا يقبل الاشارة الحسية
والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة
لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه
من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل على كونه
موجودا ابطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الآخران متى ابطل واحد منهما
تعين الآخر بالضرورة واختار المصنف المكان هو البعد وقال ان الامارات
تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء
ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين
اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا السطح الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم
يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون
السطح يكون فارغا ويكون ممتليا وايضا يحكم الذهن بان الجسم ههنا
او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق
للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام

ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع فيه
لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها
ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل
البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى
تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع
تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه مؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم
في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام
ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة
الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى
الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم و
الامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا
كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع
التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول
دون العرض والعمق وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان
بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا لاقا نظيره لاقاه بتمامه
ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما
فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقا نظيره في الجهة التي
اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو
بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير
والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية
فان انقسامها لما فيها من المقدار لكونها مستلزمة للمقدار والحاصل ان
امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء
فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان
الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر بما ذكرنا امتناع التداخل

في الابعاد

في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن
ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع
ان هذا البعد المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في ان هذا الشخص الانساني
الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان القائلين
بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد
موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم
الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل
محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد
بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة ولهم وجوه
أخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة
الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان
وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل
ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض
يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا
في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها
وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا
للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم المنافي للشيء مناف
لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية
ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل
الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف
بالانتقال عن مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون
للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم انه لو وجب ان يكون
لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر
الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان

والما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان
حلول العرض فى المحل اختصاصه بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل
من انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان
المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعنى البعد المجرد الذى
هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل
بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان
اشتركا فى ذاتى او عرضى وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول
الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه
ولا يكون اجتماعهما اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام
اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح
الباطن من الجسم الحاوى والا لتضادت احكام الجسم الواحد فى حالة واحدة
بيان الملازمة ان الطير الواقف فى الريح الهابة المحيطة به مع ان تبدل الامكنة
اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعنى الحركة والسكون
فى الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد فى صندوق يكون متحركا بلا شبهة
ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم
للسكون او نفسه لان تبدله لازم للحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال
الامكنة اذا كان ناشيا منه متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما
فى الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثانى بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فمتحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون
موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به و
وصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل لزم
ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء
غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من
مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت فى الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية
لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك

سفسطة

سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان
هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم
ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن
مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه
مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعى للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة
ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون
فى مكان وحكموا به لكن هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى فاذا انهم انكروا
ذلك وانكروه حيث التزموه فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون
لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة
الوضعية التى لا تقتضى تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع
واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض وتحتها فلا شك
انهما يستبدلان المكان ولهما انتقال من مكان الى آخر فكذلك جميع اجزاء المحدد
يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك
بالحركة الدورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وساير
الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة
تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان
كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا بآخر
كان المحدد كله فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد
دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى
مكان بالاجسام التى لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء
المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان
كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور التى تحتها
للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم
بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذى خرج عنه الحجر المسكن

كالكرة بان يكون نصفه من الحجر ونصفه من الخشب وفرض فيه مركز بحيث اذا صار
الكرة نصفين كان اكثر المركز في النصف الذي كان حجرا وكان هذا
ينطبق على مركز الارض

في الهواء فلاء الهواء ولم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر بطل بالكلية
فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان
المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان
يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي
يقصده الثقيل المطلق هو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض
كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك
موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي
ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا
حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم
في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن
لان المتمكن منطبق على المكان مالئا له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان
المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها
صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بها بالمدورة واذا
جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم
في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي
هو المتمكن وازداد مكانه هو السطح الحاوي به وايضا زق الماء المملوء منه
اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان
مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني
الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن بالمكان منطبق عليه كما مر آنفا
ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل
بان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في كل جزء من المكان فلو كان المكان
السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما
يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه
بسطحه دون حجمه وقد يندفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مالئا

انه لايوجد

انه لا يوجد شيء منه مكانه الا وهو ملاق لسطح الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه
بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان
لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض
القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله
عليه المص والباقون منهم القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب
الخلاء والا لتساوت حركة ذي العائق وحركة عديمه عند فرض معاوق
اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان
الحركة مع المعاوق مساويا بالزمان لتلك الحركة بدون المعاوق واللازم
ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة للجسم في فرسخ مثلا من الخلاء و
لا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك
القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق
ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة بعينها في ملاء ارق
قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ
كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة
الملاء الرقيق عشر معاوقة للملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة
في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة
المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة
وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في ملاء الرقيق
وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما
يمكن لو لم ينته القوام في الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان
لا يوجد في تلك المراتب قواما على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم
الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام
بحيث لا يوجد بدونه وح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد
معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز

ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين
المعاوقتين فالاولى فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب
العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة المقدار الى آخر
لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية واما ثانيا فلانا نقول لا يخ اما ان
يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن
نقول بعض من زمان الحركة في ملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض
بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ
فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس
الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر
معاوقة الملاء الغليظ فان الزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي
بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه
وان لم يمكن بطل استيه لا لكم هذا الان حاصله ان الخلاء مح اذ لو كان ممكنا
لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة المذكورة مح لكنه يلزم من فرض
وقوعه مع فرض الحركات الثلثة المذكورة على وجه المذكور مع ان كل واحد
منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق
وعديم المعاوق وانه مح قطعا فالخلاء مح واذا اعترفتم بان الحركة بدون
معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى
تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان
ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين
بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة
زمانا فنجمعهما واجزاء المعاوقة وتختص باجزائها فاقدها فاذن
زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة
بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك
اليه ولا يلزم على ذلك المح المذكور والمقصد من الجواب عن مقدمة هي ان
كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون
على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف

ذلك

ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية
اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطوء
بان يتخيل حدا منهما وينبعث عنها الميل الجسب بذلك الميل الحد فيترتب عليه الحركة
السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها
من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور
لها بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها
يكاد يحصل الحركة من غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة
الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة
واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في
اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه
فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظة
كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوء واما غير الخارج فهو
لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
امرا ويقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية
وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع
هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من
الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال
هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبنوا امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فبنوا مبدا ميل طبيعي في
الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن
الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يتوهم ان الحركة بنفسها
تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر لانا
بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن

ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطوء فى زمان كانت
بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لامحالة
اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها
لامع حد منها هف والحاصل ان المص يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او
القسرية ثم يدعى ان تينك الحركتين لايكونان على حد ما من السرعة والبطوء
الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مجردة عن المعاوق كان هذا فرضا
للحركة مجردة عن السرعة والبطوء ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدون احديهما
غير موجودة وما لا وجود له لايستدعى شيئا لينتج ان الحركة مجردة
لايستدعى شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعى
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعى
زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعى زمانا اى
غير ان يكون للمعاوقة دخل فى ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها
فى الاستدعاء تستدعى زمانا آخر وبهذا المعنى لايقتضى ان يكون الحركة لامع المعاوق
مستدعية الزمان والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق وعالما بالتدقيق انه
ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهمه بمقدمات اكثرها فى محل المنع ولم يتنبه
على انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنع
فهى ان قوله وكذلك القاسر لاتفاوت فيه ان اراد ان القاسر فى الحركات الثلث
المفروضة فى الدليل المذكور لاتفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم
ان لايتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءا فى تلك الصور الثلث
فذلك هو المطلوب المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن
المعاوق تقتضى قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطوء وهو محفوظ
فى الصور الثلث لايتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت
بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لايتفاوت فى ساير الحركات القسرية
ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لايكون فى الحركات القسرية تفاوت اسراعا
وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام فى قوله فلا بد من امر آخر يعاوق

قوله فزعم ان قول المعترض الخ لايخفى عليك انه يلزم على المعترض ان الحركة بدون
المعاوقة تستدعى زمانا لكنه لا فى جميع الحركات الثلث بل فى الحركة فى الخلا
الا ان تحقق معنى كلام المعترض انه كان الحركة مع المعاوقة محددة بحال السرعة
والبطوء فلم لايجوز ان يكون الحركة مع المعاوقة محددة لها ايضا ويكون
معنى قوله بنفسها ان لايكون مع المعاوقة لا ان لايكون معتبرا مع شئ
آخر اصلا والشعر قول الشر بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعى
زمانا اى من غير ان يكون للمعاوقة دخل فى ذلك الاستدعاء لكن يرجع البحث
الى منع مقدمات دليل قوله وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت فى تحديد
حالها من السرعة والبطوء الى معاوق ملا ميرزا جان

واعلم ان قول الشارح وليس كذلك الخ منظور فيه اذ معنى قول المعترض
ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا اى مع قطع النظر عن المعاوق تستدعى زمانا
وهو ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق

الحركة فى تأثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود الحركة ايضا ممنوع فان ذلك
الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الآخر هو الميل قال المص
فى شرح الاشارات ان الحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من
السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهى كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة للشئ بالقياس الى شئ هو
بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة هى مبداء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فكان صدور حركة معينة
منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف
الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الصغر والكبر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل
او الوضع اعنى اندماج الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل و
هذا الكلام صريح فى ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل وان
سلمنا ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك فى تأثيره فلا نم انه
قوام ما فى المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غير القوام
كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بايدينا قطعة من المغناطيس
مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه
فى الحركة قوة المغناطيس ويتباطئ فى الحركة بحسب تباعده من المغناطيس
ولو سلم فلا نم ان غير الخارجى لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله
لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى ما يعاوقه عن اقتضاء ذلك
قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس
فاحدهما يقتضى الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه
بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلا
لان حاصله بعد التخليص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من
الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا
لم يكن هناك معاوق خارج ايضا يتحقق الخلا انتفى المعاوق بالكلية ويلزم

قوله بل نقول ان ذلك الامر الخ لايخفى ان القاسر لا يستقل فى تحديد حال
الحركة من السرعة والبطوء بل لا بد من مدخلية القابل على تقدير وحدة
القاسر تختلف حال الحركة باختلاف القابل وكذا القابل لا يستقل بدون
القاسر وهو ظ بل هما لا يستقلان بدون مدخلية الميل اذ يجوز من
قاسر واحد على قابل واحد حركات مختلفة سرعة وبطوءا بسبب
اختلاف الميول الصادرة عن ذلك القاسر الا ان نقول يختلف القاسر
من حيث انه قاسر ونقول فعلى تقدير اتحاد القاسر لا يجوز اختلاف
الميل ويكون اسناد التحديد الى القاسر فى قوة استناده الى الميل
الصادرة عنه فقوله بل نقول ذلك الامر الآخر هو الميل يرجع الى ان
المحدد هو القاسر فتامل ملا ميرزا جان

من انتفاء انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية
لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احدى المعاوقين
كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية
على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي فيه
يحدد حالها الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله
وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده
وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق
الداخلي اعني على مبداء الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة
كاف في تحديد حال الحركة وظ ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين
تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبداء الميل الطبيعي في الاجسام التي
يقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي
قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها
قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز
وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع
في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث
هي حركة لا يستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان
فهو الحد المعين من السرعة والبطؤ وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في
الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت
ان لتلك الحركة جزءا موجودا في الخارج وامكان انفكاكها ولو بحسب الوهم
لا يكفي في هذا المقصود اذ يمكن ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان
الذي فرضناه انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان
ذلك اي بيان امكان وقوعها فيه الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع
الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان الذي
يقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع

الحركة

الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء
الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي
فرضناه انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة
فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه
ايضا مسافة ويحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي
جزء كان من اجزاء المفروضة للزمان فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا
من الزمان بل تقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان
كل واحد منهما مقصد للمتحرك بالحركة الاينية الا ان يكون المكان مقصد
المتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب
منها ولان كل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن
بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ
الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر من انها طرف الامتداد
الحاصل فيه فاما ان لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة
في امتداد آخر فيكون خطا او في امتدادين آخرين فيكون سطحا فطرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة
والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او
السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى
الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرتم سابقا وايضا يلزم ان يكون
جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين قلنا نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات
التي يكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الآخر
او حركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق و
السفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وهو خروجه عن مكانه
وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما
يتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه
فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفها فصار اليمين يسارا

فهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة
الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة
والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد الحركة وكذا الموجود
الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر آنفا منه الفرق بين المكان والجهة فاذن
قوله المقصودة بالحركة للحصول فيها والصواب ان يقال قربا ووصولا اليها
او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه الجهة على
قسمين قسم يتبدل بالعرض لا بالذات مثل اليمين والشمال والقدام والخلف
وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى
المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله
وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا
لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق
الجهة فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات المتبدلة بالعرض غير
متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية
ويكون كل طرف منها جهة فالحكم بان الجهات ستة مشهور بين الناس وليس بحق
وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به
جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في
الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع
وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى
فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفوا وهمهم على هذه
الجهات الست واعتبروها في ساير الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في ساير
الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان
الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها
طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على
اعتبار الاجزاء المتمايزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي سميهما الانسان باعتبار

طول

وهو الذي مشهور من القوم وهو ان يكون تحت فلك الثوابت فلك الزحل وتحته فلك المشتري وتحته فلك المريخ
وتحته فلك الشمس وتحته فلك الزهرة وتحته فلك العطارد وتحته فلك القمر ثم تحته كرة النار ثم تحتها كرة الهواء
التي بكرتين الماء والارض والمشهور بين الناس ان يكون الابتداء بفلك القمر عند الحصر فيكون ذلك القمر اولا وفلك
الافلاك المحيط بالجميع فلكا تاسعا

طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي سميهما
الانسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي
سميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على
الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة
غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام
بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت
غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني

في الاجسام وهي قسمان فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب و
عنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلث اعني المعدنيات و
والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست
باجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بفلك الاطلس
تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك
وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة
على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها
لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع
الثوابت متحركة بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها
فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السبعة السيارة ذوي حركات غير بطيئة
مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر
فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون
كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز
ان يكون الافلاك ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك
خاص وذلك بان يتصل بها نفس تحركها كما قال صاحب التحفة لما سمعت هذا
من المصنف قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودواير البروج

قوله وهي الافلاك وما فيها في توجيه
المراد بالاجسام الفلكية الاجسام المنسوبة
الى الفلك اما ان يكون فردا منه او حاصلا
في فرد منه وقس عليه حال العنصرية

على محدب فلك الزحل وتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى
واخرى بالتابعة تحركها بالحركة الاخرى لكن يشترط ان يوضع دواير
البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من
برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واثنى عليه ويشتمل تلك الافلاك الكلية
على افلاك اخر جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا
من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة
والكسوف والخسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها
بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها النظام المخصوص
كل حال منها بعينها وما يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص
مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم
تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف
ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غير ذلك بل
يكون ابدا متحركة بحركة بسيطة في الجهة التي يتحرك اليها الى غير ذلك
المسايل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت
لان ادلتها مدخولة اذ لو لم يبنى على تلك الاصول نقول ان القادر المختار
بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب
يتحرك في الفلك كالحيتان في الماء يسرع ويبطاء ويرجع ويقف ويقيم
من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا
اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست
بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات
المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشيء اذ منشاء عدم الاطلاع
على مسايل هذا الفن ودلايله لان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل
بثبوتها عند مشاهدة الاختلاف المذكور على النظام المشاهد والاستعانة
بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شايبة اشتباه مثلا مشاهدة
التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر

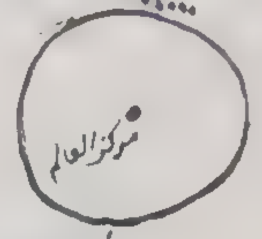
مستفاد

مستفاد من نور الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر
والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول
بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر
المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية
الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على ثبوت القادر المختار يجوز
ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض
وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود
وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا
على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وساير احوالها يجوز
احد نصفي كل من النيرين مضيا والاخر مظلما ويتحرك النيران على
مركزيهما بحيث يصير وجهاهما مظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف
والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما
اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية
لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة
القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة
الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قايم في العلوم العادية والتجربية بل
في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه
لم تصر اناسا فضلا محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان
القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون
المبداء موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية
فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القايلين بالايجاب
من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية او غير ذلك مما هو مذكور
في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة
ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادات من
تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس

ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتنائه عليها فان المذكور فيه بعضه
مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية
كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى
كما يقولون ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا
مقعره بمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات
فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة
والعطارد والقمر لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو
اكثر بعدا من الارض واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون
الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يعد
عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين
ما لا يعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات
تذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس
بالسرعة والبطوء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من
غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه المذكور يتوقف
على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب
هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه
يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور
التوقف ح وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط
به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا
مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا
بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن
تأمل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات يشهد بان هذا الشيء عجاب
عليهم بثنا مستطاب ويشتمل على افلاك تداوير وخارجة المراكز و
المجموع اربعة وعشرون اقول فيه نظر اما اولا فلانه صريح في ان
الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فان الافلاك

الجزئية

الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا
فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل
من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا
خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة
المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك
الجزئية يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى
خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعل الكرة المحيطة بالمائل فلكا آخر
بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة جوزهرية
كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في اعداد الافلاك
وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن
قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من الافلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى
بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمحدب لمقعر الفلك عطارد ومقعره
لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان
يعد من افلاك القمر وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا
فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك
الجزئية و يلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة والف ونيف وعشرين
اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا
مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة
والكل اي الافلاك باسرها بسايط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع
قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم
ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة
انما يتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك
البسايط متجاورة بحيث يكون البسايط مجتمعة معا متلاقيا بعضها
مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت
حال التاليف عن احيازها فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية



مع احيازها التي هي فيها حال التأليف متساوية البعد عن مركز العالم وتنتقل
اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها
فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة
الاينية فان النقط الجوالية من النار على الاستدارة مثلا يتحرك بحركة
يخرج بها عن مكانها فيكون متحركة بحركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف
الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته فانه يتحرك على الاستدارة
واما حركة الجوالة ونظائرها فانها تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا
اقول الفلك انما يتحدد جهتي الفوق والسفل دون ساير الجهات فاذا
تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها
مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما
قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان
يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء
الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل
فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما
المحال تحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ لا يلزم ح ان تكون الجهة متحددة
قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يثبت بساطة
الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو مدعاه
خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة وعن الكيفيات
الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان
كل منها منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة
والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخيرين اعني الرطوبة واليبوسة
اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين
قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين يوجبان لمحلهما
ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهات قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد

ولا يعم الافلاك

ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد
ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي
توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين
اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة
في الكرة وكما في العجلة فانها يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة
الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين
بانا لا نم ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا
بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة وبرودة بلا
خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف
فان وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة
الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها
والافلاك وغير متحركة حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان
يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما
وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس
بحار ان يق لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل
الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عايق منا لكونها
بسيطة والتالي بط والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال
العالية ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ تستحيل
تسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات
اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في البحر اللجي والجواب ان مراتب
السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة
من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها
قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة
له والشمس لا يسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست
من الاجسام الكثيفة ولذلك انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا

احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالعرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بساير العناصر فلو صح هذا الدليل لزم الا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية تعاوقها ولا يتصور معاوقتها للافلاك المتحركة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في الجسم توجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت استناءها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم الممنوع ايضا ولوازمها اي خالية من لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والا لزم قبولها الحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا تحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض فظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين

واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما تشتمل على واحدة منها فقط وما يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء

وبين

في حصر بسائط العنصرية

وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظن الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي يلينا اي الوجدان والتجربة والتعيين بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام من حاول حصر البسايط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا ابتركيب الكاينات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخرى لا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي يستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا تقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظ لان الترجيح بلا مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال فح يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادته مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول هم قد صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه انه نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسايط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس في ستة صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما

والتفتيش

طبيعة

وان لم يكن له

ينقلب النار الى الماء بتوسط الهواء وبالعكس والهواء ايضا الى الارض بتوسط الماء وبالعكس وفي

اربعة صور لا تزيد الانقلابات عليها الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسايط

كما ينقلب النار ارضا بواسطة الهواء والماء وبالعكس وهما صورتان لا غير

والجميع اثنى عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة العناصر في الثلثة الباقية والذى

يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان واما انقلاب النار هواء فان النار

المنفصلة من المشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها من بعض

الجوانب فاذن انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ

الكثير وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك

الهواء سخونة قوية يعمل عمل النار في الاحراق كما ان السموم وهى ريح

في غاية السخونة يطبخ بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيما يجزم به العقل

بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلتهب بها الحديد واما انقلاب الهواء

ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد تركبه قطرات الماء كلما نحيتها حدثت

مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا يخ من اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل

الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه فلانه

لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في

تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس فذلك اما بان ينقلب

الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المط واما بان يكون هناك اجزاء

مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس ونزل منه الى الطاس كما ذهب

اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة

مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء

والنزول على الاناء الذى ... فلما برد الاناء برد الهواء

الذى يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت

فنزلت واجتمعت على الاناء وهو ايضا بط لان الهواء المطيف بالاناء

لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاسيما في الصيف فان حرارة

الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شئ من تلك الاجزاء يلزم

بخار الكثير

احدا امور ثلث اما نفادها واما تناقصها واما تراخى ازمنة حدوثها فالكل خلاف

الواقع وذلك لان تلك اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على

قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل

شئ فشيئا على التساوى فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها

بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالة الاولى وعلى التناقص

فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخى الازمنة لبعد المسافة

واعترض على ذلك اولا بجواز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخار الارض فانها

متجددة دائما فيجاور الاناء دائما فلا يلزم شئ من تلك الامور الثلث و

ثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء

مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذى على بعد نصف

ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص ولا تتراخى

ازمنة النزول وثالثا بالنقض لوجهين الاول انه اذا كانت برودة

الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط

بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك

الهواء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والثانى انه

لو كانت برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى

جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل

بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها مع بعض وليس كذلك بل الراكب

على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان

جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه يشتد

تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاوانى والرصاصية

المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور

لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف تبرده وسرعة

تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا

فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا نحى عنه واتصل الهواء

بالسطح عاد الى فساده وعن الثانى بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون المحيل لشرط لا يوجد فى كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصر بهواء ويا فينعقد سحابا لم يسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يحيط ثلجا ثم يصحى ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمدية اياه فى صميم الشتاء فى المواضع التى يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلم بالتفصيل على ما مر آنفا فى جواب النقض الثانى واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث تتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التى تشرب بحيث تصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط تعلم امكان الانقلاب بوسط او وسايط فالنار حارة لان النار التى عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى وفى المناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التى عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التى عندنا فلا يلزم الاشتراك فى اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة فى هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من الجزء النارى الذى فيه جدا بعيدة عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار

اذا اثرت

بحرارتها

اذا اثرت فى جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق فى الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس لشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التى فى الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضى عسر استحالته اليها فعنى اليابس بيبوسته تقتضى هى ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للشكل واعترض عليه بان النار التى عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على ان النار التى عند الفلك كذلك وما الفرق بين المناقشتين احديهما تجويز كون الحرارة فى النار التى يلينا لاجل المخالطة بالهواء الذى هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذى هو رطب حيث عد الاولى خروجا عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان فى الكيفية اذا اختلطا تنكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما فى الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة فى النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بالعكس واما الرطوبة الحاصلة فى النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ فى الاشارة على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يعذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان الصاعقة تتولد من الابخرة والادخنة المتصعدة من الارض المحتبسة فى السحاب وهذا اظهر قوله

وايده بما حكاه من الصواعق تشبه الحجارة والحديد تارة والنحاس تارة
فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام
في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع من النفوذ فيه نص
على ذلك الشيخ في الشفاء فنفسيره بما لا لون له ولا ضوء سهو لان الزجاج
الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية
يقتضي ظهوره كل جسم كثيف او رؤيته والاول هو شعاع النيرين
والثاني هو الشعاع البصري يعني ان كل النار الصرفة التي هي كرة مماسة
لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما
النار المضيئة التي بلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة
لانها تحجب ما وراءها من الابصار وما ذلك الا بمنعها نفوذ الشعاع
البصري فيها ولانها تقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح
آخر وما ذلك الا بمنعها نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان
ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق انه في اصول الشعل
يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما لا يخالطها فهي ليست تكون
شفافة لانها لا تقع لها ظل ولا يكون لها ضوء ولا يمنع عن رؤية ما
وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية
هي شفافة لا تقع لها ظل وتقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر متحركة
بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر
في سنة سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان
ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغيب معه لا يفارقه
ثم بعد مدة ظهر لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال
وكانت تصغر جرمها وتضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت
بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت من الاكليل في الجهة المذكورة قدر رمح
وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة النار تتحرك
بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب

من تفسير الشفاف بما لا لون له لا يسلم كون الزجاج الملون شفافا وكونه
بالتفسير الآخر لا يفيد في الاستدلال الا ان يكون ذلك مسلما عند الجمهور
وكانه من فسر بما لا لون له يدعي ان هذا التفسير مساو للتفسير الآخر م ر

قوله فقد نص الشيخ في الشفاء آه يلوح من كلام الشفاء ان الشفاف يقابل
الملون فهو ما لا لون له والنقض مدفوع اذ لا شك انه لا يمكن
رؤية لون ما وراءه بل المرئي انما هو لون مخلوط من اللونين م ر

الاكليل الشمالي كواكب اجتمعت في جانب الشمال على هيئة الاكليل والاكليل
عبارة عن الجواهر المنثورة على التاج كما يقال تاج مكلل

على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة
الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك كذلك
بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع
ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب
منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا
تحرك فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة
بتحرك بحركة مكانه نظر والا لزم ان تتحرك سائر العناصر ايضا
والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة
وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالط منها مع الهواء
عدو ها في طبقات الهواء وقوتها على احالة المركب اليها قيل قد يقتضي
صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى عن
الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء
حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لابداننا
انما نحس ببرده لانه ممتزج بالبخرة اختلطت به من الماء رطب
بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات
الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي تتلاشى فيه الادخنة المرتفعة
من السفل ويتكون منها كواكب ذوات الاذناب والنيازك وما
يشبهها من الاعمدة ونحوها والثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث
فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يخالطها من الابخرة المائية
ولا يصل اليه اثر الشعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة
زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة
الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع
المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة
والماء بارد رطب بشهادة الحس اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما
يتوهم من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في

ذلك بحركته

شفاف

الزجاج محيط بثلثة ارباع من الارض تقريبا له طبقة واحدة وللارض
باردة لانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها
برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك
اذ لا يتم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد
وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء
لانها اكثف منه الا ان احساس برودة الماء اشد وذلك لغوط
وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار الحاصلة من
النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى
الا ترى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان من امرها
على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها
ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط
العالم اي مركز حجمها ينطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطراته
الحقيقية للشمس اما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان يتحرك
عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثاني
يلزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والثاني ابطل
وان كان الثالث يلزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل
مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمي
الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها
اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من
حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا توافقتا
في الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركته
ابطأ من حركتها لزم ان يحس حركة المرمي الى خلاف جهة رمي اليها
فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد رميا حجرين متساويين
احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركة
الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطؤ والتوالي

الرطب ما يقبل الشكل بسهولة واليابس ما يقبل بعسر

باسرها

باسرها بها فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتابعها الهواء في حركتها كما
يتابع الاثير الفلك فلما لم لا يجوز ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر
والكبر المرميان في الهواء في سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط
انتصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من
تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان للارض
حركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم
لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب
واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين فلم يعلموا ان
ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة
الى الارض لاختلافهما فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا
انها متحركة بهذه الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة
في الماء متحركة والشط ساكن وانا كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب
المتضاد للجانب الذي يتحرك اليه السفينة والجواب عن الوجه الاول انه
لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن الثاني
ان المراد بمتابعة الهواء متابعة مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره
صغيرا كان او غيره كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة اقول
الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ
شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل
طغيان القلم وتغير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح
كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن يتتبع كتب الحكمة سيما كتب
المص والشفاف اللغة شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا اذا من
الكسائي اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف حتى يرى ما خلفه شفيق
اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل لها ثلث طبقات الاولى
الارض المخالطة بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات
والحيوانات الثانية طبقة الطينية الثالث الارض الصرفة المحيطة بالمركز

اقول الحكم لا يمكن ان يكون مراد المص بشفافتها بحسب طبعها كما في سائر العناصر
فان شفافة النار والهواء والماء ايضا بحسب الا بمقتضى
طباعها فلا ينافي ذلك المغايرة بحسب تجاورها بالقرب
وكذا الكيفيات الفعلية والانفعالية التي اثبتها
للعناصر انما هي بحسب ما يقتضيه طباعها وان لم يكن
ما عداها من الاقسام كذلك فكانه اجمال القول

لو كانت الارض شفافة

قال صاحب الصحاح اهمنا الشكل لا على القرائن العقلية

واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها تتركب
منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها ينحل اليها المركبات
يسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بتنضدها عالم الكون والفساد يسمى
اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الآخر يسمى اصول الكون والفساد
والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا احلليت
بالقرع والانبيق يظهر منها اجزاء ارضية ومائية وهوائية وبخارية واما
النارية فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها
لا تنزل عن اثيرها الا بالقسر ولا قاسر هناك بل انما تتكون عن غيرها
لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداد
لقبول غيرها لان استعداده لقبول ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية
المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء
الارضية والمائية فانها فلا يبقى نارا ولجواب عن الاول ان المعد كالمكان
الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول
النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني
ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل
بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما يحصل باجتماع
العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة
وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة
بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات
باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون
قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة
فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض يخرج بحسب التقسيم
العقلي من ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها
اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها
الفعل والتأثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا الاربعة

اسطقس الشيء ما منه ذلك الشيء وعناصره ما اليه

التنضد هو التركيب والترتيب يقال نضد زيد متاعه اذا جعل بعضه فوق بعض صح

الكون حدوث صورة نوعية والفساد زوالها وقد يطلقان على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود بالاشتراك

لانا اذا وضعنا المركب في القرع والانبيق حصل منه هوائية ومائية وارضية فظهر ان اجتماعها لا يكون الا بحرارة النار الحاكمة الغالبة

القبول والانفعال لا الفعل والتأثير
ولان يكون الصورة هي المنفعلة
لان شانها

اما
هي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية فقط لكن الصورة ليست بفاعلة
لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل
هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة سخنة فيتعين ان يكون
الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لانه انفعل
الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل
الانكسار معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال
وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور
المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فيتعين الكيفية في المادة فيكسر صرافة
كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه
الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل
للحاصل في الجزء الآخر مساوية في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل
حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز
ان يكون الفاعل هو الصورة لا الكيفية قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد انكسرت برودته وليس هناك صورة سخنة قلنا نعم فان صورة
الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط
كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة
كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت
تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا ليس الا
استحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت
الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية
باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن
كيفية الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون

والفاعل فيها اما الصورة او الكيفية صح

ما يقابلهما يعني التسخين بالقياس الى البارد
والتبريد بالقياس الى الحار صح صح

الا بعد تمام انعدام الكيفية الصرفة التي في المادة المنفعلة فح نقول فعل كل
كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال الاخرى في مادة الاولى فيلزم ان يكون
المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون
الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى
فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى
فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلية و
مغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى مخافة هذا المذهب لان الصورة
انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية
غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها
على ما يظهر من تغير العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية
اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة
من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان لا فعل ولا انفعال بين
العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد
تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها
فائضة من المبدأ على تلك العناصر او نقول ان الفاعل هو الصورة والمنفعل
هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها
والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك
المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك
المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وبكون المعدوم
مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها
الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد فكيف
تلبس كيفية متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى
لا يتصور الا باحالتها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية
المعدة فننقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب

بعض

بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة
الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة
الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة
الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد فانه يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان
يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد
اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها فاذا كان
كذلك فلا مانع من اسناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع
عنهم ما ذكره المح على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول فلجواز ان
يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع تقارن الكاسر في حال حصول الانكسار
لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا
حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول
المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا
لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر سورة ضدها على ما
بيناه من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتأمل العارف بمعنى انكسار سورة
الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى
كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث
له الكيفية الضعيفة ان الح لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا
معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود
الانكسارين ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين ايضا في
تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على
الآخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد
انعدامها ليصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان
انكسار سورة برودة الماء مثلا اذا كان متقدما على انكسار سورة حرارة
النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة

اخرى اضعف منها ثم انكسر سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا
بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار
فيكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان
يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت عند
وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة يمنعها عن مقتضاها لانا نقول
فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا يعود الا بعد زوال الحرارة
المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة
الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو
البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لسورة الحرارة هي
البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة
البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور
البسايط اشارة الى بطلان مذهب جمع في زمان قريب من زمان الشيخ
قال في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا غريبا
قالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض يؤدي
ذلك الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة و
تلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم
من جعل الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى
من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه كالمزاج بل هو كون وفساد
لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه
قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الممتزجات بين التخالفات
المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان
ليس ثمة استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صورها الممتزجات
على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج
مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد
استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكمون فان اجزاء النارية

لبسا

تلك ص

الخالطة للمركبات لا يهبط عن الاثير بل يتكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا
كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في
الكيفية والصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفة
بل هي مختلطة من تلك الطبايع النوعية ومن سائر الطبايع النوعية كاللحم والعظم
والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما تسمى بالغالب الظاهر منها و
يعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس
بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه كما لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان
بارزا فيصير مغلوبا غايبا بعد ما كان غالبا ظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظهور
ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن
بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما
يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه ويفترقان في
احديهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من
خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء لا شيء وامتناع صيرورة
شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ من تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على
فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج
على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا و
تبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل
الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النار الباقية بعد التجمير
لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجود الاسر نشهد الرض والتحوع
ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حال الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية
في الزجاج الذايب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا ظاهرة
كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس
بما في باطنه واعترض الامام على ذلك بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون
انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس على التحقيق

ومن سائر ص

ذات الشمس المنفخرتها

والرض فلم لايجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها الاجزاء النارية لكنها تحمى بدواء للحى عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تحمى بالخاصية لا بالكيفية وهذا يخالف ما قاله الاطباء واجاب عنه المقربان الاجزاء النارية التي في الوقيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا بمثله ما قضوا منهم والاتى منهم
وعلى بطلان المذهب الثاني بخمسة امور من المشاهدة الاول ان السخونة يحدث عن الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول
نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشي اليابس الصلب الذي
يمارسه مثله عنيفة تحليلين مماسين يابسين فان المحكوك منهما يحمى بل مماسته
يحرق من غير نار فيه وبعض ما يغلب عليه الارضية كالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه
بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج
من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية
لرقة القوام والتخلخل تقتضي السخونة وايضا كالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء
ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان المائين المتساويين المايعين
اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني
متخلخل مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن التسخن
بنفوذ النار وتفشيها في المايع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر المتخلخل
لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء
المصموم المغدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه
تسخنا بالغا لامتناع دخول شي بعد فيه الا بعد خروج شي بعده
عنه اذ التداخل محال وليس كذلك الرابع القمقم الصياحة اذا ملئت
ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد
صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنه الدواب عنها
لحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها او
خروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الامران
الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه من الاجزاء

البارده بل تنزل
لا يتصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن الاستحالة ثم تختلف الامزجة في
بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال فان العناصر المتعددة اذا تصغرت
وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت
واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدا الذي هو احدي الذات فاستحقت
لاستعدادها ومناسبتها ان تفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها
على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها
ثم ان تصغر اجزاء العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك
يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى الاعتدال فيتفاوت
حالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور
الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج
عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة
المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق
صورة اكمل واكثر آثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات
فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدا الفائض مع عدم تناهيها بحسب
الشخص بمعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من
العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان
لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا
خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب آثاره
وخواصه المطلوبة منه لكنه ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه واحد
اذ ليس افراد نوع له مزاج كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة
وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات
المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج
محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك
المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا
الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد ويسمى عرض المزاج النوعي

فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد عن الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا واذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وهكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهي اربعة اقسام للخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن لاحد وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا آخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل منها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثها بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث تكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة فحصل المزاج بتفاعلها نعم يندر وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء سبب خارجي

الاجتماع

الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسايطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة منوعة تقتضي حصوله في مكان بعض بسايطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كامرّ او مكانا قسريا لبعض البسايط وقد يشغله بالتخلخل قسرا الضرورة بطلان الخلاء وايضا ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك واقول يرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب تتساوى ميول بسايطه لا على امتناع وجود مركب تتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل ههنا هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسايطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المصرة وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بحاله وافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الجبن والخوف فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني العرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال في القسمة بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله

بما ان لكل نفس مقتضى والنسب فيكون ... وتختص الاوضاع والوصف ... الصورة النوعية المقتضية ... مكان مخصوص

لا يخفى ان حدوث كل فرد من افراد النوع مستلزم لحدوث ذلك النوع والا لزم وجود النوع معرى عن الفرد وهو ممتنع عندهم لان وجوده في ضمن افراده ويمكن للمتفصى القول بقدم فرد ما من افراد النوع

في مبحث المكان في قوله ومكان المركب مكان جزء الغالب اذا كان غير معتدل المزاج وما اتفق وجوده فيه اذا كان معتدل المزاج

تسعة ان حمل على الاول المركب الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم
المزاج ح الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي
من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب
يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق من غير مضاف الى شيء فهو على
وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع
الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال
بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا
على القدر اللائق بالممتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم
من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا في الخارج عن
الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر
اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او
بكيفيتين او ثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام
حاصلة من ضرب اربع اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان
والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة
مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة
او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضربها في اربع
حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان
الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة
مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة و
اليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة نضربها في
ثمانية حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث
مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة
عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها
او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية او بالعكس فهذه ثمانية وزيادة
كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان
او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام

الحرارة
مع البرودة
مع الرطوبة
مع اليبوسة

الممكنة

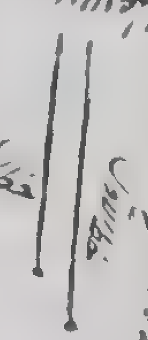
الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج
بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرون على ما ذكرنا وقال في المركب الثنائي
من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون
الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان
في الاخر فنضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام
الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرناه وقال ان كان
الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة
او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما
ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة
وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية واحدة زيادة كل من الكيفيات
ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر
ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا بالخروج بالكيفيات الاربع فانتقص
بذلك الاهمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب عن الاعتراض الكاتبي
بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه
الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف
برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية
كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين
والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك
مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور
ح بزيادة الاجزاء الحارة والباردة وكون المركب احر او ابرد مما ينبغي
لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان
المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف
فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن
الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخروج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثالث اقسام الاجسام
وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام

برهان التطبيق

وجوده صح

اذا قيس بمثله اي بما فرض ايضا انه غير متناه صح

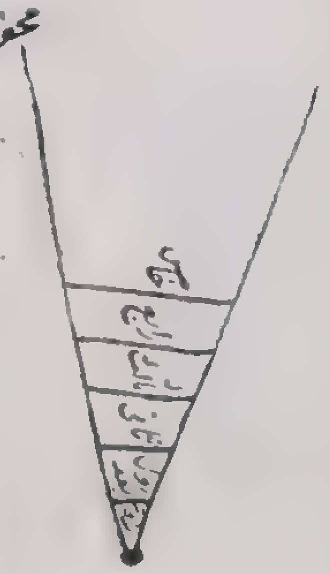


برهان السلم

الابعاد
الاجسام فقال وبيِّنك الاجسام في وجوب التناهي ان الاجسام كلها متناهية

لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه صح فوجود البعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كلما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا لان ما فرض انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان يفرض من مبدأ معين خطا غير متناه ويفرض خطا آخر غير متناه ايضا بعد مبدأ ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق خط الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو صح واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا كان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتها الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين الحاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة الغير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف خذ هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول

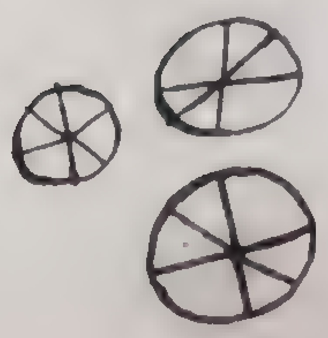
محفوظة ص

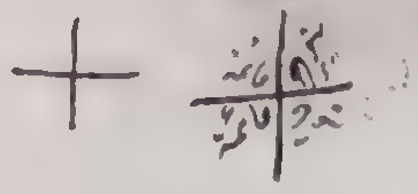


برهان الترسي

ترس سپر را گويند

حاشية على شرح الهداية



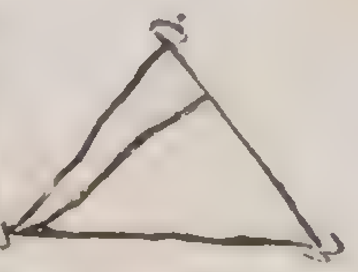


الضلعان م

كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما في البعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما البعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو المسمى بالترسي وهو ان يفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل يفرض محيط دائرة مثلا ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلث قائمة لان المركز كل نقطة تفرض على سطح المحيط به اربع قوائم وقد قسمت ههنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة المحيط ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار ومثال الضلعين هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساو لقائمتين فلما كانت احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المفصلين متساويين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحد منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ايضا عشرا واذا امتد مائة كان الانفراج مائة وهكذا واذا فرضنا انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين الحاصرين وانه صح ولما وجب كون الانفراج متناهيا وجب ان

الضلعين

قال صاحب المواقف انا نفرض مثلثا متساوي الساقين كيف اتفق وقال السيد في شرحه اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما واورد عليه بعض فضلاء الروم بانه يلزم على هذا ان يكون ضلعا المثلث مساويا بالثالث وانه باطل بالشكل الحادي من كتاب اقليدس وهذا الايراد مما ارسلوه من الروم الى شيراز فاجاب السيد السند المدقق بانه يمكن ان يكون مراد شارح المواقف من الامتداد وهو البعد بين رأس الزاوية والوتر ويكون حاصل كلام شارح المواقف ان الانفراج ذراعين اذا كان البعد بين رأس الزاوية والوتر ذراعا واقول فيه بعد التكلف ان التصوير في كلام صاحب المواقف والسيد الشارح انما هو لما ذكر مقدما على هذا التقرير للبرهان حيث قال الماتن لنا ان نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذراعا وبعد ذلك بما ذراعين ذراعين وبعد ملاحظة ما ذكرنا يظهر انه اراد بالامتداد ساق المثلث لا ما ذكره السيد المدقق ونقل عن المحقق الدواني اجاب عن الايراد المذكور بان غرض السيد بيان التفاوت بين الانفراج والامتداد في عدمه وانت خبير بان حمل كلام السيد الشارح كما فصله من الصور الثلثة على هذا بعيد غاية البعد بل لا يجوز الحمل عليه عند الانصاف هذا ما ذكر السيد السناكي في حاشية على شرح الهداية ذكر في كتاب اقليدس كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من ثالث مثلا ضلعا اب اج مثلث اج اطول من ضلع ب ج فليكن ... مثل اد ونصل د ج فيكون زاوية ج التي اعظم من زاوية اد ج المساوية لزاوية ادج اعظم ... فادن ويزيد اعني مجموع اب اج اطول منه وترب ج وذلك ما اردنا او نقول وهذا الشكل ملقب بالحمار ... عفا ...



الشكل ...

يكون امتدادهما ايضا متناهية فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول لا يخفى على المتأمل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا تقييد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يتوهم فرض خطين ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة ... بالبرهان الترسي وقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق الشعبتين ولم يقيدهما بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المص بطلانهما انما تدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة فانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والخرق

ذراعين صح

جواب عن القيل الثاني

على السماء

على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في الماهية واجيب بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للكيفيات المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلم جزئية فلا تدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم عم كيفية عندها يستلذ مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض لا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية واجيب بان الحاصل في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على انها متماثلة فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والمص قصد بقاءها مذهب الجمهور للاكثر الاجسام

للحصول

قوله قال المص توهم آه الظاهر ان قول المص وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم لرفع الاستدلال باتحاد الحد على اتحاد الاجسام نوعا بان تخالف الانواع لا يستلزم تخالف المفهوم حتى يستدل بانتفاء تخالف المفهوم اللازم من اتحاد الحد على انتفاء تخالف الاجسام فهذا الكلام للنظام لا على النظام فما اسند الى المص من التوهم توهم فهو بري منه

مراد الشارح

باقية زمانين وانكر الحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا
ودوابنا هي بعينها هي التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان ففي العوارض
والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون
ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام
لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع
اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض
بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها
وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام
ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فناءها فالتزم انها لا تبقى
زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال ان
الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه
ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيمة فلا بد
له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المصنف ان هذا النقل
من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر
حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهموا ان القول
ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير
باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية
بذاتها بل بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم
والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء
فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما
من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة
ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون
على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن الالوان
قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال لما امتنع
خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العادة قد جرت بخلو الالوان

الذوات له

القيامة له

اي اتفقا الكيفيات عن الهواء انما هي انكار البديهة

اللون له

كالجسم قبل اتصافه باللون

باللون

من انه يجب الاحتياج الى الصانع دائما مع ان المعلول في البقاء
لا يحتاج الى العلة بل الاحتياج انما هو في الحدوث

يعني انه قائل بانتفاء الاجسام فانتفاؤها اما من المؤثر وهو غير معقول او
من طريان الضد وانه لا ضد للاجسام فتعين انها تحدث آنا ولا تبقى زمانين
فكان عدمية في هذا الزمان دون الثاني ترجيح بلا مرجح تامل

فيعلم ان علة الانتفاء ذاته واذا كان
من الانتفاء مستند الى الذات لا يبقى زمانين بوجود علة الانتفاء

ولم يذكر المسموعة والملموسة اذ في خلو الجسم عنهما تامل فان الاجسام العنصرية
قابلة لهما وكذا الفلكية حتى نقل من فيثاغورث بان الموسيقى ماخوذ من اصوات
الافلاك ولا يبعد ان يكون الكلام في الاجسام التي تتساوى لا يجوز خلوها من آن

الاكوان الاربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
او الاتصال والانفصال فالحركة هي الكون الاول في المكان الثاني
والسكون هو الكون الثاني في المكان الثاني والاجتماع كون
الجسمين بحيث لا يكون بينهما جسم والافتراق كون الجسمين
بحيث يكون بينهما جسم او فراق موهوم حجم والسلام

عقيب زوالها

عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس
الاول بخلو حكمي اللون والكون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق
بين الصورتين وهو امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان
الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا
الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في
امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه
لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط اللون والضوء وهو ضروري
اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست
مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة
بسطوح الاجسام والا لرئي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل
بمعاونة هذه الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جوهر ممتد في الجهات
اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية
بذواتها واختار المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب
عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية
الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل
والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء
التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض
باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا
به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر و
الطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم
انفكاكها من جزئيات حادثة متناهية فانها لا تخلو من الحركة والسكون
وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما
كان متحركا والا ساكنا وكل منهما حادث وهو ظاهر اما الحركة فلوجوه
احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال
والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بالحصول في الحالة المنتقل

اي قياس اللون على الكون
اي قياس ما قبل الاتصاف على ما بعده

اي قياس اللون على الكون وقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده

وجهين احدهما ان مبنى استدلالهم على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وقد ابطله المصنف بالبراهين
سابقا وثانيهما انا لا نسلم ان الطول لو كان عرضا لكان محله الجزء الواحد بل نقول بان الاجزاء بجميعها محل واحد
لقيام العرض فلا يلزم استحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فثبت عرضيته كما لا يخفى

او غيرها

بحث حدوث الاجسام

المراد بالحدوث هو الحدوث
الزماني لا الذاتي فانه لا اختلاف
بينهم في حدوث الذاتي للاجسام

حاصله وماله ان اريد بكون الانتقال مسبوقا في ضمن افراده فمسلم لكن اللازم منه
ان يكون تحقق هذا الانتقال في ضمن كل فرد مسبوقا بتحققه في ضمن فرد آخر
ولا يلزم منه حدوث جهة الانتقال وان اريد انه مسبوق مطلقا فهو ممنوع
كيف وهو لا تحقق له في الخارج الا في ضمن الافراد ولا يمكن وجودها مجردة
عن الافراد حتى يتصف في نفسها بالمسبوقية انما اتصافه بجميع الصفات
في ضمن الافراد بمعنى ان اتصافه عين اتصاف افراده فاللازم منه حدوث
الافراد واما حدوثه فكلا ملا ميرزا جان م

عنها وهذا سبق زمانی حیث لم یجامع فیه السابق المسبوق والمسبوق بالغیر سبقاً
زمانیا مسبوق بالعدم لان معنی عدم مجامعة السابق المسبوق ان یوجد
السابق ولا یوجد المسبوق والمسبوقیة بالعدم هو المعنی بالحدوث
ههنا واعترض علیه بانکم ان اردتم بکون الحرکة مقتضیة للمسبوقیة بالغیر
انها تقتضی ان تکون ماهیتها مسبوقة بالغیر فهو ممنوع وان اردتم به انها
تقتضی ان تکون کل جزئی وفرد منها مسبوقا بالغیر فهو مسلم لکنه لا یقتضی
حدوث ماهیة الحرکة اذ یجوز ان یکون لها جزئیات متعاقبة غیر متناهیة
ویکون قبل کل حرکة جزئیة حرکة اخری لا الی النهایة ویکون ماهیة الحرکة
قدیمة محفوظة بتعاقب تلک الافراد التی کل واحد منها حادث ولا یلزم
من مسبوقیة کل واحد منها باخر ان یکون مجموع الجزئیات مسبوقا
بشیء آخر غیر الجزئیات علی معنی انه لا یوجد مع ذلک الغیر شیء من الجزئیات
حتی یلزم انقطاعها فیکون الماهیة ایضا حادثة مسبوقة بذلک الغیر
اجیب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعنی قوله الحرکة تقتضی ان تکون
ماهیتها مسبوقة بالغیر وذلک لوجهین احدهما ان ماهیة الحرکة مرکبة
من امر منقضی ومن امر متحصل لان الحرکة لا بد ان تکون منقسمة الی الاجزاء
لا یجوز اجتماعها ولا شک ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضی و
ماهیة الحرکة لا تحصل الا بهما فهی ایضا مسبوقة بالامر المنقضی ضرورة ان
مسبوقیة الجزء تقتضی مسبوقیة الکل ودفع بان ماهیة الحرکة حاصلة
فی کل واحد من الامر المنقضی والامر المتحصل باقیة معهما لان الحرکة لا تنقسم
الا الی اجزاء کل واحد منها حرکة فکل واحد من المنقضی والمتحصل جزئی من
جزئیات ماهیة الحرکة فهی محفوظة بکل منهما فلا یلزم من مسبوقیة المتحصل
بالمنقضی الا مسبوقیة فرد من ماهیة الحرکة بفرد آخر منها لا مسبوقیة
الماهیة بغیرها من الماهیات وهکذا الحال اذا قسم ذلک المنقضی الی جزئین
یتقدم احدهما علی الآخر فان کل واحد من هذین الجزئین ایضا جزئی لماهیة
الحرکة الموجودة فیهما وثانیهما ان کل جزئی من جزئیات الحرکة لما کان حادثا

الوجهین

کان مسبوقا

تلک

بمعنی انه تقتضی له

کان مسبوقا بعدم ازلی فیجتمع عدمات تلک الجزئیات فی الازل فلا یوجد ماهیة
الحرکة فی الازل والا لوجدت فی ضمن جزئی من جزئیاتها فیجتمع وجود
ذلک الجزئی وعدمه معا فی الازل وهو محال ودفع ذلک بان الازل لیس وقتا
محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فیه عدمات الحرکات کلها حتی ان وجد فیه
شیء منها جامع عدمه فیلزم اجتماع النقیضین بل معنی کونها ازلیة ان
تلک العدمات لا بدایة لها ولا ترتب بینها بخلاف وجوداتها فان لها
بدایة وترتیبا فلیس یفرض شیء من اجزاء الازل الا وینقطع فیه شیء من تلک
العدمات التی لا بدایة لها بوجود شیء من تلک الوجودات ولیس لاجزاء الازل
انقطاع فی جانب الماضی فاذا وجد فی کل جزء منها حرکة وانقطع فیها
عدمها لم یکن هناک محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراک الازل فیجعله
وقتا معینا اجتمع فیه وجود الحرکة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوی
اعنی تعاقب الافراد الغیر المتناهیة للحرکة وذلک بعینه ما سیذکر فی المتن
من الدلالة علی تناهی جزئیات الحرکة والسکون واقول الحق ان ما سلمه
المعترض من حدوث کل جزئی من جزئیات الحرکات کاف للمستدل
ههنا ولا حاجة له الی هذا الاستدلال علی حدوث ماهیتها فانه یستقیم الدلیل
علی ان جزئیاتها متناهیة وبهاتین المقدمتین یثبت ما ادعاه من حدوث
الاجسام علی ما سیظهر مع انه یثبت حدوث الماهیة ایضا بعد ثبوت
تینک المقدمتین لان الامور المتناهیة اذا کان کل واحد منها حادثا
کان مجموعها ایضا حادثا واذا کان مجموع جزئیات الماهیة حادثا
کان الماهیة ایضا حادثة وثانیهما طریقة التطبیق وقد عرفتها فی مبحث
ابطال التسلسل وتقریرها ههنا ان نقول لو کانت الحرکة ازلیة کان
لنا ان نفرض من جزء معین منها کدورة معینة مثلا الی ما لا بدایة
له جملة واحدة ونفرض ایضا من جزء قبلها بمقدار متناه کعشر
دورات مثلا جملة اخری ثم نطبق الجملتین ونسوق الکلام الی
آخره علی ما مر وقد عرفت ان برهان التطبیق انما یدل علی امتناع

الازل لیس محدودا ووقتا محصورا

الازل ما لا بدایة له
والابد ما لا نهایة له

لقائل ان یقول الدورات اجزاء فرضیة لا یمکن اجراء الدلیل
التطبیق فیها والاصوب اجراء البرهان علی هذا
المطلب بل اجراء البرهان علی تناهی الابعاد (من)

لاستناد الامور الموجودة معاً وثانيها طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة
يجب ان يكون لها اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات
مثلا فلو كانت الحركة ازلية لكانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا
ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي
جزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية
معاً اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به
فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي الجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية
ازيد منه عدد السابقية بواحد فانه مح لانهما متضايفان يجب تكافؤهما
في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد
من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم بط
اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه
ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب
بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم
لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم
على شرط اصلا بل كان ذاته كافية في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه
يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فيكون عدمه مح وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا
والا لكان المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايض قديما
ويعود الكلام في صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط
ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل
في الامور المترتبة الموجودة معاً فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم
الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب امتنع
عدم مشروطه وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان
اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصر

كل وجودي قديم يمتنع زواله

محال

القديم صح

في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة
فلا شيء من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل فنقول الاجسام
اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح
ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما
مركبة من البسايط فيصح على بسايطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها
صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها
انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان
يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية
الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان
الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا
وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية
فيكون السكون موجودا كالحركة وقد ينقضي عنه بتغيير الدليل
فنقول لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم
واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى النهاية وهو اللازم بقسميه بط
واما الملازمة فلان الجسم لابد له من كون فاذا وجد له كون غير مسبوق
بآخر يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني
وهو ظ واما بطلان القسم الاول فبما بيننا به حدوث السكون واما
بطلان الثاني فبطريقي التطبيق والتضايف وثانيها لا نم ان القديم
لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها لا نم ان الشرط الذي
يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه و
في صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث
مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب
حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لابد ان يستند الى
عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء واما بواسطة ازلية كما ان
الوجود الممكن الازلي لابد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة

كون صح

ازليّة دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعنى عدم الواجب
الذى انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع وقلنا العدمات
الازلية جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلى آخر ممكن من غير ان
ينتهى الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما
لا نهاية له وذلك ليس بمستحيل واما تناهى جزئيات اى جزئيات
الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر فى بحث
ابطال التسلسل اقول قد حققت فى ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى
مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات
الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذ لم يجتمع
فى الوجود ولو صف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب
زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى
فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان كل حادث
موصوف بالاضافتين المتقابلتين اى بكونه سابقا على ما بعده و
بكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا فى ذات
واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتداة من الآن مرتين احديهما
من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق
كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود
ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف
بالاخرى اى يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى
وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب
تساويهما فى العدد والحادث الآنى مسبوق محض فلا بد ان يكون فى
الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة
فاذن اللواحق متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعنى بواحدة متناهية ايضا
فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق

الممكنة صح

فى الحقيقة

فى الحقيقة مع قلة مؤنة فى تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان فى الخارج بلا
عمل منا وقد مر مثل ذلك فى ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة
باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان فى الخارج احديهما
بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والثالث قضت بحدوث ما لا ينفك عن
حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى
لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها بالكلية
واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض
الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها
ايضا غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده فى الجسمانيات ولما ثبت ان معروضاتها
اعنى الاجسام حادثة ثبت حدوثها اى الاعراض باسرها ولما بين حدوث
الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها

اجوبة دلايل القايلين بقدم الاجسام

تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها
على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح
لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوى
نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك الامر
الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث الاول ويلزم التسلسل
هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها
بل جميع ما لا بد منه فى حدوثها حاصل فى الازل واختص الحدوث بوقته اذ
لا وقت قبله اى اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه
من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح
من غير مرجح فان الاوقات التى تطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان
هناك موهوم لا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه
الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح فى تلك الاجزاء لوقوع الاثر من
الاحكام الوهمية فى الامور الوضعية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا
واقول فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يطلب وجه الترجيح

سبحه

هذا مبنى على ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك
لا عن بقاء منتزع عن ذات الواجب
فلا يرد ما اورده الشارح كما لا يخفى

ولا يشتبه على احد ان للوجود الواجبى قبل وجود الحادث بقاء يتحقق معه امتداد مثل
امتداد الزمان غير ان يكون له اجزاء متباينة يمتنع الاجتماع بينها سواء كان
موجودا او موهوما بمعنى ان لا يكون له وجود خارجى لا بمعنى انه مما يخترعه
الوهم فلسائل ان يقول لم اختص وجود العالم المقتضى حدوثه بالوقت
ايضا بما اختص من اجزاء الامتداد السابق الذى انتهى مع حدوث الوقت
او لم يتثبت وكونه موهوما بالمعنى المذكور لا ينافى طلب المخصص فيما بين اجزائه
كما لا يخفى على ذى مسكة بل له ان يقول لم اختص وجود العالم مع وقته بما
يكون من حين وجوده الى الآن عشر آلاف مثلا ولم يوجد بحيث يكون فيما
بينهما اقل من ذلك او اكثر منه

بان يقولم اختص الحدوث بهذا الوقت دون ماعداه من الاوقات صح
لاجل ان لاوقت قبل ذلك الوقت

فيما بين الاوقات لاعلى انه لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان
يقال لم يرجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت وايضا على انها
انه لا يطلب في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات
التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ماعداه من الاوقات التي
بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك
الوقت دون ماعداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين
لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة
هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون حادثا
او قديما فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي كفى في وجوده
هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون وقت آخر لزم الترجيح
بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال
تعلق الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا
حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث
لانا نقول فحينئذ يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث
فينتقل الكلام الى حدوثه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا ننقل
الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات
الى ما لا نهاية له فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف
مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه
الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا
يحتاج الى تاثير امر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا
للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال
الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاوضاع
والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا
هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم
جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط

بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني من المبدأ القديم
بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة
انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط المتعاقبة عليها
لقبول الحادث المشروط بتلك الشرائط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها
من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى
يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط
والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة كالعقول
لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو
شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني انه موجد الاجسام لا يجوز
ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد
وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يرجح الايجاد
على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد محصلا
لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وهذا باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب
القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون
قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه
بتوسط حوادث متتابعة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء
الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف راي المتكلم والجواب انا لا نسلم
ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه بل المختار
يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم
جوزوا ان يرجح الفاعل المختار احد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم
القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار
وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من
السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح بها وفرقوا بين الترجيح
بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب

مرجح من خارج ضروري البطلان وكيف لا ولو جوزناه انسد باب اثبات الصانع
واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لامر غير ذات المتصف بالترجيح فليس
بمح بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم
بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما
مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى
الارادتين دون الاخرى فان استند ترجح هذه الارادة الى ارادة اخرى
نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح
احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقها
بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم
فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله تعالى منزه عنه ورجوع الغرض
اليه تعالى ممتنع لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية
لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد
بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون
مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار عنه بهذا المعنى وانما قلنا
نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا فتقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من
المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت
من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة
لما ثبت منه انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم البسيط
كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة
فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم
ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق
وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف
واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم

الترجيح بلا مرجح مستلزم للترجيح بلا مرجح

افعال الله تعالى معللة بالاغراض

الذي

الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان هو موجود حتى يلزم ان يكون حادثا
او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي
الزمان فان اجزاء الزمان مقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بعضها
بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه الفصل الرابع في الجواهر المجردة
اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت
دليل على امتناعه ما تمسكوا به انه لو وجد لشارك ذات الباري تعالى في التجرد ولزم
تركب ذات الباري من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو مح فساده ظاهر
لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا يقتضي التركيب في
الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل
بوجوه مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة
اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري لا يمكن
ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد
اول ما يصدر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون اول ما يصدر عنه تع
فلانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تع لزم ان يصدر عنه اثنان والواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فان ذات الباري تع واحد من جميع الجهات لا تكثر
فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين تلك الذات واما ان الصورة و
النفس لا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحدة منهما
مشروط في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها
وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بآلات جسمانية فلو كان
المعلول الاول هو احديهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة
على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بواسطة لامتناع استنادها
الى الباري تع والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان تكون سابقة في تاثيرها على
المادة اذ لا سبق لمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك الا حق والى هذا اشار
بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق لمشروط هو الصورة
او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا

واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع
فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة
لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك (سابقا)
الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لمشروط في وجوده الذي
هو العرض بالعرض لاحقا على الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون
هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتأثير لانها هي القابلة فقط فلو كانت هي
المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التأثير والى هذا اشار بقوله والا
لما انتفت صلاحية التأثير اي كغيرهم والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه (عنه صح)
فرايات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه
باعتبار تأويل المادة بالمحل ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت
قوله لا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله لمشروط اي المادة لو كانت
هي المعلول الاول لزم ان تكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من الممكنات
يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بواسطة ولا سبق لما انتفت صلاحية التأثير
عنه فلا تكون هي سابقة عليها اقول وتحقيق هذا الدليل ان اول الصادر عنه
تع واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة
في الجسم والتأثير في الهيولى والاستقلال بهما في الصورة والنفس وبالوجود
في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك انا لا نم (اي الاستقلال)
ان الباري تع واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها
او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده
الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية
يجوز ان يكون شروطا لتأثيره فيتعدد آثاره كما جوزتم تعدد آثار المعلول
الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات
فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق
ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم (امور عامة)
لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة في

تشخصها

تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول ولو سلم
فلا نم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان
يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله لا تصلح للتأثير فهو مم لا يقال الصادر
الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم
ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في غيرها ويمتنع ان يكون
الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع
مم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو ذلك اذا كان القبول و
الفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة له لذاتها فاعلة
له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم
ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات
الواجب تع ونمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين
الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا
كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة فح جاز ان يكون الصادر الاول (ربما لا يكون احدهما حالا والآخر محلا)
هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا المركب (الجوهر)
لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المائل للمكان هو الجوهر الممتد
في الجهات اعني الصورة الجسمية ويتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها
فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل
بالتأثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المط ههنا وكونه مركبا
لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل بالتأثير لزم استقلال النفس به
فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر
في التأثير الى امر خارج ويلزم منه احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم
ان المعلول الاول يجب ان يكون موجبا لجواز ان يكون واسطة في
يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن
او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد تؤثر
بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل

الظاهر ان المعجزات صادرة عن الله تعالى مقارنا لارادة العبد لا انه فعل صادر عن النفس كما تقرر في موضعه م ن

على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعنى
بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة في ذاته وفي جميع
افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز
ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون
الآلة وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل
دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الاجرام السماوية ليست بعض اجزائها
التي يفرض بها اولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع
التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع
واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جائزة وتلك النقلة لا يتصور
الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون في طبايعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى
الحركة المستديرة لم يمكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون
لها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدأ فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان
التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من
مبدأ ميل طباعي ومع وجود مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع
ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة
لا يتصور كونها مقتضية لشيء بذاتها ولما يعوقها عنه ايضا ومن الخارج ايضا
ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب
يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه
مبدأ ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد فيه
مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة
بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا
بحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية
ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا
ثم يتركه و طلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه
لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة

فلا يجوز

فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كانا في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان
يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة
لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير
فتعين ان يكون ارادية فثبت ان استدارة الحركة للاجرام السماوية توجب
ارادة المتحرك وارادته تستلزم التشبه بالكامل اي بالذات التي كمالاتها
حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مط ممكن الحصول لاته
طلب المح مح وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس
اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب
وهما محالان على الفلك لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن
حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا ينخرق ولا يلتئم
ولا يتكون ولا يفسد ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف ولا يستحيل
وبالجملة لا يتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها
ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا والطالب
اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احديهما والا لما كان له
تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات
او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل
واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فيلزم الانقطاع
لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا
اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا
او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واراد
بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا
بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه
بالمط ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا والا لزم الانقطاع او طلب الحاصل
بل تشبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل
آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد الى لا نهاية والا لزم الانقطاع

فثبت ان المط حصول تشبهات غير متناهية يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية بتحرك الفلك فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذي هو بالفعل من كل الوجوه وثم يزول وضع ويحصل وضع آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويتحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع فانا لا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب والدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب المح اي لا نم ان طلب المح ممتنع وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة منه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عائقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي بعد تحقق هذا في الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز

زواله الحركة
زواله

زواله بحركة غيرها فانما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظ لا شبهة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع الحركة بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها العدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتهما يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العائق الخارجي من امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل طباعي ولو سلم فلا نم ان العائق ذا ميل مستدير مساو لما في القوة مخالف لما في الجهة فلا نم انه لما وجد مبدا الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف ولو سلم الميل عن وجود المبداء لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المط او صفته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المط ذاته او صفته امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المط المتشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهة قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المط الموصوف بصفات كمال

عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق صح

غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بهما على الاجتماع دون التعاقب

وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او تعلل الاقوى بالاضعف
دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز
ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر من ان الافلاك و
العناصر يحوى بعضها بعضا لا سبيل الى الاول لان الحاوى اذا كان علة موجدة
للمحوى فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوى ووجوبه كما مر
فاذا اعتبر وجود الحاوى في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة وجود ووجوب
ضرورة تأخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعنى الحاوى بل امكان له لانه ثم يجب
بعد ثم ان عدم الخلا في داخل الحاوى ووجود المحوى في داخله متلازمان
بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى
الخلا في داخله كان مملوا بالمحوى واذا وجد المحوى في داخله انتفى الخلا في داخله
بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلا في داخله
فقد تصور وجود المحوى فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلا في داخله
عين وجود المحوى فيه لشدة تقارن معنييهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل
هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب
جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر
ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلا يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوى
ووجوبه كما ان وجود المحوى كذلك هف ضرورة ان الخلا ممتنع لذاته فيكون
عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف
ولا يتخلف وكذا التخلف المذكور اعنى امكان الخلا لازم اذا فرض ان العلة
هي الصورة الجسمية للجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلاثة المحدد
لمكان الجسم المحوى بحيث اذا انتفى الخلا في داخله كان مملوا بالمحوى البتة واذا
وجد المحوى في داخله انتفى الخلا في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك
الصورة في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة وجوب لما مر آنفا من البرهان
وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوى لانها متأخرة عن صورتها لما تقرر

عندهم

عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية
في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات عنها بمرتبتين
وبمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة
به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوى وكذا لا سبيل الى الثاني لان
الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم
منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى
تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك
تبين ان لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوى من الصورة النوعية والاعراض
وغيرها علة للحاوى فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا
فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول مح لما مر فتعين
الثاني وهو المط وقوله المنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور
تقريره انا لا نم ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته
لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى
فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لا يمكن ارتفاع الواجب
بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن
ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا
تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع
في نفس الامر فالمنافي الآخر اعنى وجوب عدم الخلا بالذات ليس بواقع في نفس الامر
فثبت ان الخلا ليس بممتنع بالذات وانما قلنا انه دليل على المنع حتى صار معارضة
في المقدمة اعنى امتناع الخلا بالذات لانها قد برهن عليها في ما سبق قيل ان
اردتم بقولكم وجوب عدم الخلا لذاته ينافي كون ما يلازمه اعنى وجود المحوى
واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو الحاوى فمسلم لان وجوب
المحوى بالحاوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود الحاوى
ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع في نفس الامر مم فانا
قد برهنا على ان الحاوى لا يكون علة للمحوى وان اردتم انه ينافي كونه واجبا لغيره

> اعنى كون المحوى علة للحاوى

> الظ ان مراد المص هو ان الدليل الذي قدمه على امتناع الخلا لو تم فانما يدل على مطلق الامتناع
> لا على خصوص الامتناع الذاتي اذ حاصله ان وجود الخلا مستلزم لكون الحركة مع العايق كهي لا معه
> وذلك مح ولا يخفى ان اللازم منه هو الامتناع المطلق لا الذاتي واما ما وجهه الش ففيه تأمل اذ المعارضة
> اجراء الدليل على نقيض ما ادعاه الخصم ولا يتعارف المنع ثم الدليل على خلافه بل ذلك بحسب الاصطلاح
> يسمى المنع والسند هذا اللهم الا ان يق هذا المنع اشارة الى منع مقدمات الدليل يق المنع اللغوي
> والمقص اجراء الدليل على خلافه حتى يكون معارضة اصطلاحا منه ملا ميرزا جان م

> اقامة الدليل على خلاف مدعى الخصم

> من جانب المستدل الذي هو الحكيم

> نفس المنافاة فقط

مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوى لعلة اخرى غير الحاوى لا يستلزم
ان يكون عدم الخلا واجبا فى مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم
ان يكون وجود المحوى ممكنا فى تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه فى تلك المرتبة
امكان عدم الخلا فيها لان ارتفاع وجود المحوى فى تلك المرتبة لا يستلزم
الخلا حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلا فيلزم ان لا يكون عدم الخلا
واجبا بل ممكنا الا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوى والحاوى معا لم يكن خلا
ممتنع اعنى وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرضنا حاويا ليس فى
داخله محوى كان المكان الذى هو سطحه الباطن او البعد الموجود او المفروض
فى داخله خاليا عن الشاغل وهو الذى دل البرهان على امتناعه واما
الخلا بمعنى عدم المحض اذا لم يكن محصورا بشئ فليس بممتنع كما سلف فظهر
ان امكان الخلا ليس لازما لوجوب المحوى بغير الحاوى فلا يكون امتناع
الخلا بالذات منافيا لوجوب المحوى بغير الحاوى فجاز ان يكون المحوى
معلول العلة امر اخرى غير الحاوى وقولكم المتلازمان لا يختلفان
فى الوجوب بالذات تم وقولكم فى بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين
وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر
انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى جواز الانفكاك لجواز ان يكون
الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعـ
ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز
الانفكاك وانما كان يقتضيه لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب تعـ
وليس كلك ضرورة ان وجوب المعلول مرتب على وجوب العلة وتحقيقه
ان اللزوم ينافى امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان
ارتفاع اللازم فى نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول
لان حصول اللازم فى نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم اخر
فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثانى فجاز ان
يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نم الملازمة بين وجود

المحوى

المحوى وعدم الخلا وسند المنع ما صورناه فى التقرير المذكور اعنى فرض ارتفاع المحوى و
الحاوى معا فان احد المتلازمين اعنى عدم الخلا متحقق ههنا مع انتفاء اللازم
الاخر اعنى وجود المحوى هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين
عدم الخلا فى داخل الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى فى داخله بعد ذلك
الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى معين فالمحوى المعين وان استلزم
عدم الخلا الا ان عدم الخلا لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن
سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا فى مرتبة الوجوب
فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا
بالغير ولا يلزم ان الواجب بالغير لا يكون واجبا فى مرتبة وجوب ذلك الغير نعم
يجب ان يكونا بحيث اذا وجب وجود احدهما فى زمان وجب وجود الاخر فى
ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه فى الرتبة واما انه لو وجب احدهما فى مرتبة
وجب الاخر فى تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة فى البرهان
اذ يكفى ان يق لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى
ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب
وجود المحوى لم يجب ملأ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلا
بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى
بعد انه لم يجب فى ذلك الزمان وجود المحوى فذلك تم وان اراد انه لم يجب فى تلك
المرتبة وجود المحوى فذلك مسلم لكنه لا يجدية لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم
الخلا لما عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما فى مرتبة الوجوب سلمنا
ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة عن الصورة قولهم شريكة لعلة الهيولى قلنا كونها
فنوعها لا بشخصها وهى التى يمكن ان يعتبر وجودها فى مرتبة وجود الحاوى سلمنا
ذلك لكن لا نم ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى لانه ربما كان المحوى اكثر ثخانة
بحيث يزيد على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان الحاوى لطول
قطرا على ان استبعاد الوهم لا عبرة لها فى مقامات البرهانية دليل اخر على اثبات
العقل تقريره ان موجد الجسم لا يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن لا يكون

بحوزه

ولا شك ان الجسم ينسب الى التعليل
كان مثل هذا الحاوى بمثل هذا المحوى

الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط فی صدق التأثیر على المقارن
الوضع والجسم قبل الایجاد لا وجود له ولا لجزئیه فضلا عن ان یکون له وضع
بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا یکون الا امرا مفارقا فی ذاته وفعله وهو اما الواجب
او العقل لا سبیل الى الاول فتعین الثانی وهو المط فان قیل علة المرکب لا یجب ان
یکون علة لجزئیه مقابل یجب ان یکون علة للجزء الاخیر واجتماعه مع الآخر کما
صرح به الشیخ فی الاشارات وح یجوز ان یکون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة
جسمیة ویکون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فیوجد هو فی تلک المادة
صورة جسمیة اخری یکون جزءا اخیرا للجسم الذی هو اثر ذلک الموجد ولا شک
انه اذا کان للشیء مادة موجودة کان وضع مادته بالقیاس الى المؤثر مصححا لایجاد
ذلک الشیء فی تلک المادة والا لزم ان لا یؤثر ذو وضع فی ذی وضع اصلا
اذ لا وضع له قبل وجوده وهو بط قطعا قلنا الکلام ههنا فی العلة الفاعلیة
المستقلة بالتأثیر علی معنی انها لا یشارکها فی الفاعلیة غیرها ولا شک ان فاعل
المرکب بهذا المعنی یجب ان یکون فاعلا لکل واحد من جزئیه والا لکان فاعل
الجزء الآخر مشارکا له اذ الکلام فی المرکب من الاجزاء الممکنة فلا یکون مستقلا
بالتأثیر والجواب ان اشتراط الوضع فی تأثیر المقارن له لم یثبت وقد تکلمنا
علیه وایض بعض احوال النفس لا یتوقف علی آلات جسمانیة فلا یشترط الوضع
فی تلک الافعال لم لا یجوز ان یکون ایجادها للجسم من هذا القبیل ودلیل
آخر تقریره ان علة اول الاجسام یجب ان یکون عقلا والا لکان اما واجبا
فیلزم صدور الکثیر عنه واما غیره فیلزم تقدم الشیء علی نفسه اما اذا کان
جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا کان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم
فذلک الجسم اما الجسم الاول فیتقدم علی نفسه بمرتبة واما الثانی والثالث
فیتقدم بمراتب واما اذا کان مادة او صورة فلان کل منهما لا یمکن ان یوجد
الا مع الاخری فیجب ان یوجد الاخری حتی یکون موجد الجسم الاول
اذ لو لم یوجد الاخری لم یوجد هی واذا توجد الاخری واوجدت الجسم
الآخر لم یکن ذلک الجسم الذی هو اثره اول الاجسام لتأخره عن الجسم الذی

حیث قال العلة الموجدة للشیء الذی له علل مقومة للماهیة علة لبعض تلک العلل کالصورة او لجمیعها فی الوجود وهی علة الجمع بینهما منه اشارات

کلام

لا یخفی عدم انطباق هذا التفصیل علی ذلک الاجمال فان المحذور علی تقدیر کون العلة هی المادة او الصورة لیس هو تقدم الشیء علی نفسه

احدهما

احدهما جزء عنه وقد تقرر عندهم ان لیس احدهما علة للاخری والجواب بعد
الوقوف علی ما مر من الاجوبة من الوجوه الاخری فی غایة الظهور واما النفس فهو
کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة وقد عرفت انه الجوهر المفارق عن المادة
فی ذاته دون فعله یسمی نفسا وقد یطلقون لفظ النفس علی ما لیس بمجرد بل مادی کالنفس
النباتیة التی مبدأ الافاعیل من التغذیة والتنمیة والتولید والنفس الحیوانیة التی هی
مبدأ الحس والحرکة الارادیة ویجعلون النفس الارضیة اشمالها والنفس الناطقة
الانسانیة فیعرفون بانها کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة والمراد
بالکمال ما یکمل به النوع فی ذاته ویسمی کمالا اولا کهیئة السیف للحدید او فی صفاته ویسمی
کمالا ثانیا کسائر ما ینبغی للنوع من العوارض مثل القطع للسیف وقولهم اول یخرج
الکمالات الثانیة المتأخرة عن تحصیل النوع فی نفسه کتوابع الکمال المحصل للنوع
من العلم والقدرة وغیرهما من الصفات المتفرعة علی تحصیل الانواع فی ذواتها و
قولهم لجسم یخرج عنه الکمال الاول للمجردات وقولهم طبیعی یخرج صور الاجسام
الصناعیة کهیئة السیف والسریر والکرسی وغیرها وقولهم آلی یخرج صور العناصر
والمعدنیات اذ لا یصدر عنهما افعالها بواسطة الآلات وقولهم ذی حیوة بالقوة
ارادوا به ما یمکن ان یصدر عنه ما یصدر عن الاحیاء ولا یکون ذلک الصدور عنه
دائما بل قد یکون بالقوة لا ما یتبادر من ظ العبارة اعنی ما یکون حیوته بالقوة
اذ یخرج ح عن التعریف النفوس الحیوانیة والانسانیة یخرج النفس السماویة علی
رای من یقول ان النفس انما هی للفلک الکلی وان ما فیه من الافلاک الجزئیة بمنزلة الآلات
له فیکون جسما آلیا لان ما یصدر عنه من التعقلات والحرکات الارادیة التی
هی من افاعیل الحیوة یکون دائما وبالفعل لا کافاعیل النبات والحیوان من
التغذیة والتنمیة وتولید المثل والادراک والحرکة الارادیة والنطق
اعنی تعقل الکلیات فانها لیست دائمة بل قد یکون بالقوة واما علی رای من یقول
ان لکل کرة نفسا وانها لیست من الاجسام الآلیة فلا حاجة الی هذا القید
ولهذا لم یذکره الاولون کذا ذکروا واعترض علیه بانه ان ارید بما یصدر عن الاحیاء
ما یتوقف من الافعال علی الحیوة فلا یندرج فیه التغذیة والتنمیة والتولید ولا یدخل

ان نفس

قوله ذی حیوة بالقوة

اذ تصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور البسايط والمعدنيات منهم

في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صورة البسايط والمعدنيات خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرح القوم بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبداية فعل ما دخلت صور البسايط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفس السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدا اصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح للتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس ايضا على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة مع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويتكمل ويتولد فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة ويحس بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكره في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم

في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة ووسيلة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى بماله من صفاته العليا ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متعدد بالهوية في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل الى الابدان وله تعقل الذات واحساس بالآلات ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وساير الحيوانات في قوى الادراك الظاهرة والباطنة واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي ينتفي بانتفائه البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة متنافرة الى الانفكاك انما تجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه اي في حصوله لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاولى شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين تقوا بالجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم تتزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها

حيوانية

اهاب ذوق

بهار تبه

يق اجبره على الامراذ اكره عليه وقد يمنع انحصار المجبر على الاجتماع في النفس لجواز ان يكون القاسر عليه رب النوع او غيره لذا افادش سرة

قيل يلزم من هذا الدليل ان يكون للمعدنيات نفس ايضا وكلما نقول ههنا نقول هناك القول الحق ان اللازم ان يكون له شي آخر وراء المزاج وهو القوة النوعية م ح

هذا الجواب لا يجري في النفوس النباتية لا بعض ... يكون ... وان كان جاريا في النفوس الحيوانية لكن ... ما يهم المهمات اعني الكلام في النفوس الانسانية التي بها ... فان الى ما بعد ... معرفة الصانع تعم ... يمكن جعل ... النبات ... نفس الابوين ... بمنزلة التخم والماء ... بمنزلة ... دم الحيض ... الارض ... ملا ميرزا جان

في حصوله

جدا ميكند

مع ما تقدم لافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر منها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية لحفظ التركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور تستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي متوقفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور اقول ولقائل ان يقول من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب عن الاعتدال الى ان يصير مبدأ الآثار تنسبونها انتم الى النفس وتثبتونها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف لا حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور فيه الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار بقوله وللتمانع في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فان اجزاء البدن لثقلها يميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود

الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منها الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل منها فلا يدركها وان كانت كيفية متضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا ينفك عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يتجرم منه تعقل النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكران لا يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال المانع العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يلامس اعضائه معلقا في هواء طلق خالص لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا يدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته وانيته فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان كذلك لما يغفل عن الاجزاء الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا نقول انه يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم

بهذا الدليل يمكن اثبات ان النفس غير مجردة ايضا كما انها غير الاجزاء الاصلية والحل ان الادراك بالوجه الممتاز لا يجب ان يكون بعنوان الاجزاء الاصلية او الجوهر المجرد اذ يجوز ان يكون بعنوان كونه مشارا اليه بانا ملا م

يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان
يبين مغايرة النفس للجسمية المتعددة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام
ونفس كل واحد لا يشارك فيها غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية
طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل واحد ليست طبيعة الجسمية
الكلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف يجعله مسئلة ويدون
وان اراد الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع فيه الشركة
ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكر اعني
المزاج والبدن واجزائه وقواه الجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة
اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس واما البدن
واعضائه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس
باقية بحالها من اول العمر الى آخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير متبدل
واعترض عليه ايضا بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون
الاجزاء الاصلية التي هي النفس وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات
الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل والتحلل
والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته
ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهد منه هيكلا مع مشخصات
يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير
في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في
بدن الانسان فانها لا تتبدل عن اول عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل
لها في تشخصها وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا
بالذات ولا بالتبع فان قيل لما بين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد
بين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست
جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما بين انها ليست المزاج ولا
القوى ولا الحواس بين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها
مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور
ليس جسما ولا جسمانيا

للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجردها عارضها يعني ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس
الناطقة التي معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد
تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين
كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض مادية من
مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون
ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان النفس الناطقة
التي هي معروضة للصور العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية
الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والوضع والاين
المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام
صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس
من دون ارتسام صورة المعلوم فيها بل في مجرد آخر فيلاحظها النفس منه
هناك كما ندرك اشعة من الجزئيات في آلاتها بل لجواز ان يكون العلم مجرد
انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان
لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس
على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس
يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة
مجردا عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي
اتصاف ما يحل فيها بها وهو ظاهر فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما
حل فيه بها الا يرى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف
به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها
لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات
الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق اقول انت خبير بان الوجود الذهني
على ما حققنا ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال
وعدم انقسامها دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة

ولا شيء من الماديات بغير منقسمة اما الصغرى فلان النفس تعقل البسايط التي
لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقل لها اعني الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام
المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل
البسايط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسايط وايضا فانها
تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسايط التي
كل كثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد بالفعل لانه مبدأها وتعقل
الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل ينقسم بالقوة و
اجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالمهية والا كانت
الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في المهية فيكون الصورة
العقلية متشابهة لاجزائها في تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء
حاصل في العقل لحصول الكل لان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد
منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول مهية في العقل ففي الجزء الواحد كفاية
عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة
والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت
هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن
عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا اما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ورد
عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة
للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام وعدمه
لانه من لوازم وجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوي
في المهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه وقد مر الكلام بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي منقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة اقول ان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا
نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة
فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام

الحل

المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان الانقسام الى الاجزاء
المقدارية ولا نم ان المهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية
وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات
غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل
عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير
المتناهية جايزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام
العنصرية واقول لو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية
ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على معقول آخر بعده فالقوى
الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى
حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر معقولات
لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان تريدوا انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ
افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر
على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فرجع الى الوجه الاول
بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني
ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما يعقل بتوسط آلة
ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه
لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة و
كذا ما هو آلة لها في ساير الادراكات ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل
محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما
لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض لها محلا منقطعا
اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة لا لما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت
دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدن بها وكذا
لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في
البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له
اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل

اي تعقل النفس الناطقة

يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان
الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني
لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة له يستلزم اجتماع المثلين في
مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها
حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف
على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل لو كان كلي
الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة
عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان
المتعقل هو مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية
لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية
فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي
هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم
في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت
ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء
في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت
فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في
الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع
المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز
باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة
فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما على انهما متمايزتان
من وجه آخر ايضا هو ان احدى الصورتين موجودة بوجود
خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يتوهم من ان حلول احد
المثلين في الآخر يمنع حلولهما في محل واحد اذ لا تمايز بينهما ههنا
ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي

نسبتها

نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة الحال للمحل ونسبته
الى الحال مغايرة احد الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا
الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم
هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة
بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها و
لا يدوم استحضارها اياها واجيب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم
الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها
مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن
المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما
كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة
لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم
الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية
اقول ادراكها لادراكها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل بالمقايسة الى غيرها
اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقي ههنا شيء وهو ان
ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها
من الصفات بالمقايسة اليه ايضا يكون مدركة دائما لتحقق الحضور والفرض
انه كاف في الادراك وما اجيب ايضا ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو
كان العلم بالصورة العقلية علما بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع
صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان
العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له
قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات
الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها
ولا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس
الناطقة اعني الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض
يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج

عارضة اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا انفكاك البتة يعني ان النفس
الناطقة غير منطبعة في جسم لان الصورة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف
والكلال لانها انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا
يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي
اختلال المشروط كما يرى في قوتي الحس والحركة الحالتين في البدن لانهما
يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال
فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة
البدنية في الضعف والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة
قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فيكون
حالة في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان الفاعل حال
في الجسم عامل بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقله الذي هو بذاته
اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه والا لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد
التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه
انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من
ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد
فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان
ايضا فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر عليه مثل
الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وعلى
على القوة العاقلة بحيث لا يسع التمرن والاعتياد ما انه معتد به فيعرض
الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق للقوة
العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الضد
دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوة المنطبعة
في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل
القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة بل نقول
ربما يبلغ وهن القوة حدا تعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص

الشمس ما لم تستقص لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد
لا يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم رائحة القوية لا يحس بالرائحة
الضعيفة هكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن
والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال
موضوعات تلك القوى كتاثر محال الحواس عن المحسوسات عند الاحساس
والانفعال انما يكون لقاسر يقسر طبيعة المنفعل ويمنعه من المقاومة فيوهنه
والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر
التي يتالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة
عليها ومقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن
فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها
قد لا تكل عند توارد الافكار المودية الى العلوم بل تقوى بذلك لازدياد
كمالاتها وانما قلنا قد لا يكل النفس ولم نقل لا يكل اصلا لان العاقلة اذا
كان تعقلها بمعاونة شيء من القوة الفكرية فقد يضعف عند التعقل
لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة
فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع
كون الجميع بدنية فلا يقدح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما
القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند
انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب
جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع
انما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختار
المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته انواع
مختلفة تحت كل نوع افراد مختلفة متحدة بالمهيات قيل ويشبه ان يكون
قوله عليه الصلوة والسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله
عليه الصلوة والسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما
تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار

عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لساير الافراد حتى لا يشترك
منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج للمقصد على ما اختاره
بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع
فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان
دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر
في حدها حد الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة
النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول
في جواب السوال بما هو عن الافراد واي طائفة تفرض منهم ثم يكون بما يجاب
في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يعقل من النفس ويجعل حدا لها
عرضا عاما للانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها في المهية تقرير الحجة انها مختلفة
العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة
وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج
وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون
بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان
الواحد قد يتسخن مزاجه جدا ثم يتبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه
النفساني من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف
المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان
اذا تكلف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل
اذا تكلف في بذل المال ودام عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم ودام
داوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة
الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في
المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة
والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس
ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدته

من الابوين

من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه
الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بالجبلة الى الفجور و
بالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف
والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرايز والاخلاق ليس
مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية
فهو مستند الى ذات النفس فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز
ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعمه الاحكاميون
من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب في تلك الاسباب من النفوس و
الامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى قلما يقع الاتفاق
فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت
العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس
واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم
اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه
الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون
ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا
اي حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على
رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم لو كانت
ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت
او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون النفس
في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن
اما ان يبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو
ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف والتهور
فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان يتكثر ولا يمكن ذلك الا
بان يبطل النفس الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان
ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك باطل لما عرفت من ان القديم
لانهم اثبتوا قدمها

لايجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان
النفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد
وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك يثبت الهيولى على ما سبق
ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة
وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة والهالكة
وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو
تناسخ وسيتبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في
الازل لا يكون متحدة بالنوع لما تقرر من ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا
في شخصه لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما
له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل وتم الكلام بتمام انتفاء الامر
الثالث واعترض عليه بانه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل ابطالها
وايضا انما يتم ببطلان التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم
الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفس مساو لعدد الابدان
لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك
معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع
فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من
بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث
النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل
البدن وعند حصول الاستعداد يجب حصول النفس لما تقرر من وجوب
وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه مع ابتنائه على كون المبدا
موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم اثباته الا بابطال
التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط
حدوث النفس في حصول استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون شروطا
ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس نفسا موجودة
قد بطل بدنها في حال كالذي كان الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى لانتفاء

شرط

شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان
النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان و
اللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن
شرطا والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما
انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان
الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث
وباء عام فيهلك ابدانا كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان
الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن
الحادث احد نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما
فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة كانت
متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن
واحد والتوالي ظاهر البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان
التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد
حين فلا يلزم لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد
حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس
بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة
انها انما يدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني
ولا يدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما
على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا والى نبات وسماه فسخا والى
جماد وسماه رسخا والى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى
بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل
المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من
الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا امتنع
فناء النفس اذ لو فنت لكانت لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون

ذلك المحل موجود الا انا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل
الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود وصح ان
يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه
فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباينه له او لفساده
عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة
الانسانية او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق
القوام به اي مستعد الوجود له ومحلا لامكان فساده اي مستعد العدم
عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه
بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل الامكان فساده عنه بحيث
يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع
كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد
النفس مغاير لها وليس مباينا لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني
لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة
تقوم بها فلم تكن مجردة هذا خلف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا
فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد مفارقة
البدن وليس فيه دلالة على انه لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت
مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل
كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن
هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى
انه يكون مستعد الوجود ها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها
من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها
به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد
منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا
وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها
متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها

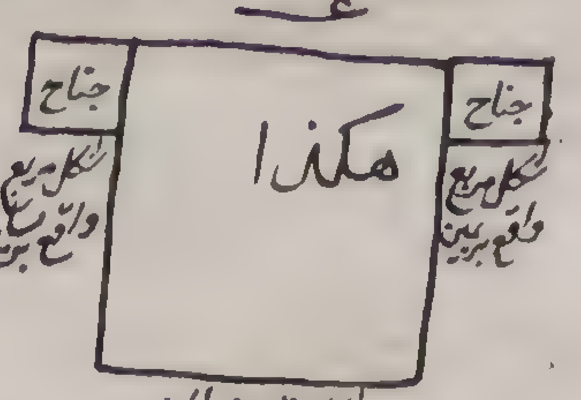
حاصل الاعتراض ان النفس كما تحدث بحدوث البدن فلم لا يجوز ان تفنى بفنائه

حاصل الجواب ان للنفس الناطقة وجودان احدهما بالنظر الى ذاتها وثانيهما بالنظر الى تصرفها وتدبرها في البدن فهي بالوجود الاول اي بالنظر الى ذاتها لا يمكن عليها الفناء اذ لو فنت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا يوجد ذلك المحل فلم يكن فناؤها ممتنع وهو المطلوب كما عرفت بالتفصيل في الدليل المذكور آنفا واما انها بالنظر الى تصرفها وتدبرها في البدن فيجوز عليها الفناء بمعنى ان ذلك التصرف والتدبر يفنى بفناء البدن واما ذاتها باقية بالدليل المذكور آنفا

في نفسها

في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين
ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن
محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها
مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث
انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع
تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها
لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له
من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان
وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان الثاني
مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث
مادي ولا تصير مبدا لصورة لآخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم
الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة
لتصرفها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي
تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية اخرى
لبدن آخر والا لكان للنفس الواحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس
فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات
يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم
صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بآلاتها اي بان ترتسم صورها
في الآلات ولا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك
الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص
وعند بعضهم الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين
الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان
لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون
مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون
قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول

في مبحث تجرد النفس بقوله التجرد عارضها يعني عارض النفس الناطقة من الصور الكليات امور مجردة فتجرد العارض مستلزم لتجرد المعروض



شكل مربع وسطاني

في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير احتياج
يعني قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان احدهما
على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل في الخارج من غير احتياج
اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل نتخيله
بمحض اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز
بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض
وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما
غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج
فتعين ان يكون محل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك
فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في التخيلات المتعلقة بالصور
دون المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات
بمعونة آلات لما ادركت النفس ح بها لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم
باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي بطريق
ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر
الى توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي
يكون بالآلات الجسمانية واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس نفسها
فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشاركها غيرها وهي
الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئي
او الكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى بها تشاركها الحيوان الاعجم والنبات
وقوى اخر اخص بها يحصل الادراك الجزئي وهي قوى تشاركها بها الحيوان
الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والباطنة وهذه القوى
العشر يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها
تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها ادراك الكلي اما القوى التي تشارك فيها
النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل بقاء الشخص وهما
الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث

تسمى

تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها وتسمى طبيعية
ايضا اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها
بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم وسائر الاخلاط الذي
هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به كما في الجوع يقع
في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد يختل به كما
في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه
وقد يختل به كما في البرص والبهق فان تحصيل جوهر البدل والالزاق موجودان
فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة لا بد وان يكون بقوى ثلث
لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى هي تستخدم كل واحدة منها
والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه
يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات
التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف
بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه
القوة الاخرى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اعضائه
المغتذي فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء
الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك
يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء
المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل
السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وقولنا
بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج عن المجرى
الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوحدتها اعتبارية كما في الغاذية
فانها كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احديهما ما يجعل فضلة الهضم
الرابع منيا وهذه القوة محلها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا
فيهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم
لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا
للمولود

لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

للغذاء المأكول اربع مراتب من الهضم

للعصبية وبعضه مستعد للرباطية ولغير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى
لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من القوى
الغاذية ايضا لوجود معنى التغير فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك
بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون
حال كون المني في الرحم تصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد
الاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المص القوة
المصورة لانه سيطلبها وانما احتيج لكل هذه القوى اما الى الغاذية فلان
بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب
ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولابد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول
ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات
البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يكن بقاؤه
مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس
بدن الانسان استحال بالطبيعة فلابد اذن من ان يكون للنفس قوة
من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليتخلف بدل
بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت
ضروري وحدوث الانسان بالتولد مما يندر وجوده فوجب ان يكون
للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يعده مادة لشخص آخر
ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب للشخص الكامل جعلت النفس
ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة
المفصولة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق بالتحاق
ذلك النوع الى ان يتم الشخص ويخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية و
النامية كانتا مقصودتين في نفسهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل
الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج للفعل قوى اخر اربع
فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصود الذات

بل التتميم

بل التتميم فعل لتينك القوتين وانما قال وتخدم للغاذية ولم يقل وتخدم
للغاذية والنامية لان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود من
خادميتها لها بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فقط فلان الغذاء لا يمكن ان
يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخ اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء
العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في
بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا اشتد حاجته الى الغذاء تجده
ينجذب من فمه الى المعدة من غير ارادته بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا فان
الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذ
لا قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس
الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان
الغذاء لابد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة
حركة وكل حركة في زمان فلابد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي
ولان تصيير الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا فلابد من
قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء
معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما يتناول
الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك
الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة
وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف
الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما
الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد
للصورة العضوية وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب
الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في
المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين
اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب
كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت

ثم تلك الصيرورة قد تكون بذاته كما في جوارح الصيد فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى الماء وفي الحية فانها انما تأكل التراب وتجعل لها كيلوسا من غير استعانة بالماء [illegible] كالبازي والصقر فانهما لا يشربان ٩ شرح مطالع

كيلوس لفظ سرياني وضع للمستحيل في المعدة ثم ان الكيموس لفظ سرياني وضعت للخلط [illegible] شرح حكمة العين

الحنطة الممضوغة يفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة ولا المدقوقة

المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة

انجذب لطايفه بالعروق المسماة بماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق

المتصغرة المتضايلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته

الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا وينخلع صورته النوعية الغذائية

ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا

وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع

من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ترشح الدم من فوهات

العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل

يفضل عنه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء من الوصول الى الاعضاء يفضل

ويوجب ثقل البدن بل يفسده ويفسده فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات

ووجودها ظ عند الحس في حال التبرز والقي واراقة البول وقد يضاعف

هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة و

الهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايض هذه القوى

بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو غير السمن لما مر آنفا وقد يوجد احدهما

بدون الآخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه فكما

في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن والمصورة

عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة

بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا

وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملايكة موكلة بهذه الافعال

تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان المصورة قوة واحدة

بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة

بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد

المادة لان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم فانه

كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال

حاصله انا لا نم كون المصورة
بسيطة واحدة لا اختلاف فيها ولكن لا نم ان
المادة تكون كذلك لجواز ان يكون صدور هذه
الافعال عن المصورة بحسب استعدادات المادة
فيجوز ان يكون فضلة كل عضو مستعدا لصورة
ذلك العضو فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا

المتقنة

المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة

والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد

تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ

المدون منها كما في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع

ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يدعي

العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها

مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن

ان يصدر الا عن عليم خبير حكيم قدير هذا كلامهم في القوى النباتية و

اقول والاعتراض عليه بعد ما قيل ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها

المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد

لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول

باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوز

ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة

عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك

انما نشات من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين بوجوه الاول

انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية بل ثلثة

قلنا م لكن تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة

الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه

فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذية

غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب

الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل

في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة

وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته

ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو

فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة

العضوية وفساد الصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعداد ها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة عليحدة لصارت القوى اكثر من المذكورة لان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرنا آنفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل تارة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم تزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي التحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي الانحطاط الظاهر الذي هو بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتها فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى فقولكم في اثباتها ان المني متشابه

الاجزاء

الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعض صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة الاولى ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا من غير مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل مدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس المولود النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال قال المص في شرحه للاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مادة مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس كل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس كل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا للقبول

نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة مدة الى ان يحل الاجل

واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها
ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو
اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان
حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد ساير القوى دونها
كذلك حال اللامسة للحيوان لان صلاح مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده
باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على
ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان تكون قبل الطلايع التي تدل على امور
يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق
وان كان دالا على الشيء الذي به تستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان
يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب
المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد
الاحتياج البيكان بمعونة الاعصاب سار يافي جميع الاعضاء الا ما يكون عدم
الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا تتاذى عما يلاقيها من الحاد
اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه
لذع وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام
فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغطة والمزاحمة
وبما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم
الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة
والقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر ولا وجود لهما في الفلك
الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما يكون في الاحتياج
واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض اخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك
واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من
وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض يهرب من العلو الى السفل
والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملائم والمنافر ففي غاية الضعف

اذ يهرب الارض من العلو الى السفل والنار بالعكس انما يكون بمقتضى الطبيعة الغير المشعور بها

لا يصح بقاء الحيوان بدونها لانه مركب من العناصر وصلاحه باعتدال الامتزاج وفساده بغلبة احد العناصر فلا بد من قوة تميز بين ما يناسب مزاجه وما يضاده فيطلب الاول ويهرب عن الثاني شرح هيكل

اقول ما ذكره لا يدل على عدم صحة بقاء الحيوان بدون اللامسة ولو تم لدل على وجودها في النبات فانها ايضا مركبة من العناصر وصلاحها البقاء بالاعتدال وفسادها بارتفاعه شرح هياكل منصور

طليعه
مقدمة الجيش
ديده بان لشكر

وفي تعدده

وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة
بها يدرك جميع الملموسات كساير الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب
اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين
ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان
القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة
الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها
فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة
بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة كما قالوا ويجوز ان يكون
لهذه القوى باسرها الة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات
انقسام غير محسوس فلذا توهم اتحاد القوى ويرد عليهم ان المدرك للحس
هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة
بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها
اثنان فعلم انه لا يجوز ان يصدر منها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروايح
والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها ولو ان التضاد
فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة
اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على
جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يمكن به جذب الملايم ودفع المنافر
من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج
الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار
يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الالة المسماة
بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده
بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف
لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة
الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها

المراد بالالة المحل م ن

اي الرطوبة اللعابية

من غلبة الصفراء

اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص بهذه الرطوبة في جرم اللسان
الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة في تسهيل
وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة
بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين
لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها بالحقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط
الجسم الشفاف وقد تركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحريف فان سطح
اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيرد على النفس
الاثر القويين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة
في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وتتوقف
ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم الجمهور على
ان ادراك الروايح لوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم
وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيتصل
الى الشامة وقيل بتعلل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر
وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة
الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء
لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او
يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك
الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن
ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروايح ولما
كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل
بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر
وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم
على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني
يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم
ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها

سبب له

سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها
لا تسخن الا بمسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء مع
على مسافة بعيدة على ما حكى المعلم الاول في التعليم الاول من ان الرخمة
قد انتقلت من مسافة بعيدة مثل مائتي فرسخ الى رائحة جيفة حصلت من مقاتلة
وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة
ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تنتشر في مائتي فرسخ ورد بانه
مجرد استبعاد لا دليل على امتناع سلمنا ذلك لكن وصول الهواء المتكيف
الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون لهبوب رياح قوية على انه يجوز ان
يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنه السمع
وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وتتوقف ادراكها
على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب التموج الحاصل
من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما يوجبان تموج
الهواء اما القلع فلان القالع اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان
ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع
يموجه الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم من
الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج
الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما
في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه
بعيدا عن الحاسة كالمبصر فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلقها به
ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه
يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك
الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان
يتموج ويتكيف الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل
على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل الى الصماخ بوجوه الاول

وبها يبين كل عقد من العصب
بذي ...

ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر على سماع انسان ويتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون ساير الحاضرين الثاني انا اذا راينا من البعيد انسانا ضرب الفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت الموذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصلها انه متى وجد وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن واجيب بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسايل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصايب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهوا الحامل لها الى الصماخ الثاني ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هوا واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهوا بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يتوقى ان الهوا الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهوا لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تادى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهوا حاملا للصوت المخصوصة فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يتصل دليل اول امام
الهوا الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هوا متعددة

لكن الهواء

لكن الهوا الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهوا على الكيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهوا في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهوا لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بشكل حقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مبقيا بشكله على حاله ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزايدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف ساير الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كساير المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون تلك الرؤية تعلق بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك لا انه رؤية

الحركة العرضية كحركة جالس السفينة
فان الحركة اولا وبالذات تعلق بالسفينة
وثانيا وبالعرض لجالسها ...

الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى
تأثير الحاسة فالابصار بالعين معناه تأثر الحدقة
وانفعالها عن الشيء المرئي هذا في حقنا يجب ولهذا قيد
ره بقوله فينا لان الادراك ثابت في حقه تعالى
فيه التأثر وفيها الاشاعرة الى انه معنى زائد على التأثر
الحدقة جلبي

الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة
بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف
كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود
الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق من بعينها ثانيا بشكله ومقداره
وحركته وحسنه وقبحه والى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك
الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف
اللون وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو اثبت الرؤية
لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى بتاثر الحدقة اذ لا حاجة
هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار
يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد
بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل
على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا
ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد
الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على
سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال
ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق
المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه
كما في الآخرة واما شرائطه فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم
المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات
للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط
وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي
صغره وبحسب اشراق لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا
على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار

الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه
فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية صح

لا خلاف في كونه تعالى بصيرا انما الخلاف في كيفية كونه
بصيرا او رائيا فقال حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري انه
عبارة عن العلم بالمبصرات وقال جمهور الاشاعرة وبعض
والكرامية انه صفة زائدة على العلم بالمبصرات واستدلت الاشاعرة بان اطلاق لفظ السمع
تنزهه عن الجارحة والبصر على العلم مجاز ولا داعي الى حمل اللفظ على المعنى المجازي فلا
يحمل عليه عبد الغفار رحمه

قوله ورد بانه ان اريد باللازم ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض
رائقة لا نراها في نفس الامر اي لا يكون ممتنعا لذاته ولكان
ممتنعا عادة فلا نم قولك واللازم باطل اذ هو عين النزاع وقيل المسئلة
اذ ليس الدعوى الا جواز عدم الابصار مع تحقق تلك الشرائط المجتمعة
في الجبال الشاهقة والرياض الرائقة جوازا بحسب نفس الامر بمعنى انه
لا يكون ممتنعا ذاتيا اذ يجوز ان يكون ترتب الرؤية على تحقق تلك
الشرائط بطريق العادة والاتفاق الرؤية صح
نظير ذلك ما قالت الاشاعرة ان النار
ليست سببا للاحراق عقلا بحيث يمتنع تخلف الاحراق عنها
بحسب نفس الامر بل عادة وذلك بان العادة جارية بان يخلق الله
تعالى عقيب مس النار الاحراق وان جاز ان لا يخلق الله تعالى كما
في قصة ابراهيم عم ونظيره آخر ان المتكلمين لما اثبتوا الجواهر
الفردة يجوزون انقلاب الحجر ذهبا مثلا كدورته
لتجانس الجواهر الفردة واستوائها في قبول
الصفات مع ثبوت القادر المختار فان هذه الامور توجب جواز
الانقلاب في نفس الامر لا عند العقل بمعنى عدم علمه بعدم وقوعه
وان اريد بالجواز العقلي تجويز العقل في بعض الاوقات ان
يتحقق عنده الجبال الشاهقة والرياض الرائقة ولا يراها
بمعنى ان العقل لا يجزم بعدمها في وقت ما ولا يعلم فالملازمة
تم اذ اللازم منه امكانه بحسب نفس الامر عدم جزم العقل
بعد منه فانا نعلم علما قطعيا ضروريا انا اذا دخلنا بيتا ان النار

قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك المقدار البعد وما لونه اكثر اشراقا
وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر
جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع عن النفوذ
فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء اقول يدل على فساده
ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء
فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا
اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ
فيه لا يق فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا
لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام اللطيفة
في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير
والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي
الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم اللطيف
لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط
يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء بحيث يجوز الرؤية
ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء
لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس
تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار
وساير المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم
كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره
لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا
يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل
انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى من سلامة الحاسة والقصد القائل هو السيد الشريف قدس سره

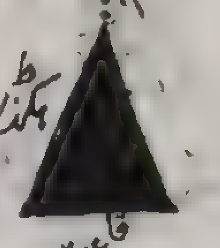
إلى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة فعنى ان الاخير يعني عدم الستر لا عدم الحجاب بين الرائي والمرئي

المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العينين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروطة

والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره على ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداد الفيض صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأينا شيئا واحدا شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا بها ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك

والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار

وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا



كان كيفا

كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات انية لا تبلغ مرتبة البرهان اللمي موقعة لليقين في هذا المطلب فيظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في اللحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحت العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية ولئن لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء الزمان الذي يتحرك فيه الشعاع الى المرئي ولئن يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا اذا فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتأويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا من ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط رأسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته بالعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك

البرهان اما انيّ وهو ان يستدل باحوال المعلولات والمصنوعات حتى يعرف العلة واما لمي وهو الاستدلال باحوال العلة لان يعرف المعلول

تفنح

ثم لا يصل

الى الطهر

لانی الباصرة اقول لکن بین التخیل والمشاهدة فرق بین والارتسام فی الخیال صح

الا ارتسام صورة المرئی فی الباصرة وبقاؤها زمانا ورد بان الصورة المرئیة
باقیة فی الخیال هو التخیل دون المشاهدة فلا شک ان تلک الحالة حالة المشاهدة
لا حالة التخیل فالصواب ان یتوقف فی الرد لان صورة المرئی فی تلک الحالة باقیة
فی الحس المشترک کما سیاتی فی اثبات الحس المشترک والحق انهم ان ارادوا
بانطباع صورة المرئی فی الباصرة وجودها الذهنی فلا ینبغی ان ینازع معهم
فی ذلک فان صور المحسوسات وانطباعها فی القوی الحاسة لها امر لازم علی
تقدیر القول بالوجود الذهنی بل ینبغی ان یطالبوا فی تخصیص القول بالانطباع
بصور المبصرات فان صورة المسموع ایضا منطبعة فی القوة السامعة
وکذا صورة الملموس فی اللامسة والمذوق فی الذائقة والمشموم فی الشامة
وان ارادوا بانطباع الصور امرا وراء ذلک فدلیلهم لا یساعدهم علی ذلک
والثانی ان المرئی اذا کان قریبا من الرائی قربا معتدلا یری کما هو واذا بعد منه
یری اصغر مما هو علیه وهکذا یتزاید الصغر بتزاید البعد حتی یری کنقطة
ثم یضمحل بحیث لا یری وما ذلک الا لان صورة المرئی تنطبع فی جزء من
الجلیدیة بحیث یحیط به زاویة مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مرکز
الجلیدیة وقاعدته سطح المرئی وتلک الزاویة تصغر کلما یبعد الرائی من المرئی
ویصغر بحسب صغرها الجزء الذی یقع فیها من الجلیدیة ولا شک ان الشبح
المرتسم فی الاصغر اصغر من المرتسم فی الاکبر فلذلک یری المرئی الاکثر اصغر
فظهر ان التفاوت الواقع فی المرئی بحسب ابعاده من الرائی انما ینضبط اذا
جعلنا الزاویة موضعا للابصار فیکون بالانطباع واما اذا جعلنا
موضعه قاعدة المخروط کما هو علی القول بالشعاع فینبغی ان یری علی مقدار
واحد فی ابعاده کلما سواء کانت الزاویة ضیقة اولا وفیه نظر لان القائلین
بخروج الشعاع یدعون ان صغر المرئی وعظمه تابعان لصغر زاویة
مخروط الشعاع وعظمها والثالث ان البصر فی ادراکه اسوة بسائر الحواس
الظاهرة ولیس ادراکها المدرکاتها بان یخرج منها شیء ویتصل بالمحسوس
بل ادراکها ایاها انما هو بان یاتیها صورة المحسوس فوجب ان لا یکون

تحقق ص

ناظره مردمک چشم

الاحساس بالبصر بخروج شیء منه الی المبصر بل بان تاتیه صورة المحسوس ورد بانه
تمثیل بلا جامع واعلم ان المتاخرین فهموا من قول القدماء بان الابصار انما
یکون بانطباع صورة المرئی فی الجلیدیة ان المرئی بالحقیقة هو تلک الصورة
فورد علیهم انه یلزم ان لا یحس الانسان بما هو اکبر من نقطة ناظره اذ لا ینطبع
فی ناظره ما هو اکبر منه مقدارا فلا یصح منهم الحکم علی العظم بالعظیم ضرورة توقفه
علی ادراک المحکوم علیه وایضا لو کان المبصر هو الصورة المرتسمة فی العین لما
ادرکنا بعد الشیء عنا ولما ابصرناه حیث هو والصواب انهم ارادوا به ان صورة
المرئی اذا ارتسمت فی العین وتاثرت الحاسة بها انتبهت النفس فاحست بالمرئی
الموجود فی الخارج علی عظمه وجهته وبحسب قربه وبعده فتلک الصورة آلة للابصار
لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا فی ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع
الذی فی عین العصفور بل البقة یستحیل ان یقوی علی احالة نصف العالم الی
کیفیته بل العصفور او الانسان او الفیل ان کان کله نورا او نارا لما احال
الی کیفیته من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظیمة وان لم یکن
هذا جلیا عند العقل فلا جلی عنده وایضا لو توقف الابصار علی استحالة الشف
المتوسط الی حالة یعین البصر علی الادراک لکان کلما کانت العیون اکثر کان
الابصار اقوی او لا یحصل ابصار اصلا لان تلک الکیفیة ان قبلت الاشتداد
فکلما کانت العیون اکثر کانت اقوی فکان الادراک اقوی وان لم تقبل فعند
اجتماع العیون لو حصلت تلک الحالة لم یکن حصولها لبعض العیون
اولی من الباقی لان کل واحد منها علة مستقلة وعلی تقدیر حصولها لبعض
العیون لزم ان لا یراه الا ذلک البعض وهو خبط فاما ان یحصل تلک الحالة
لکل من تلک الاسباب وهو مح لاستحالة تعلیل الحکم الواحد الشخصی بالعلل
الکثیرة او لا یحصل شیء منها وح یلزم ان لا یحصل الابصار ولقائل ان
یقول نختار ان تلک الحالة تحصل لجمیع تلک العیون ولا یلزم اجتماع العلل
المستقلة علی معلول واحد بالشخص وذلک لانه اذا کان امور یصلح ان
یکون کل واحد منها علة مستقلة لامر فایها کان سابقا علی ما سواه

من تلك الامور سواء كان واحدا او كثيرا يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه
واذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعهما
لا واحدا منهما لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد
في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من علل الناقصة
علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم
عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة
المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا منها لان ذلك الشرط في المجموع لا في
واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون
علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل
المستقلة لانا نقول اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا
نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة فيه عين ذلك الناظر المتاخر
وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل
ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف الشف المتوسط بشعاع عين الناظر
المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات
لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرايط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان
انعكس الى المدرك كصورة وجهه قد يشهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع
على صيقل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضعه
مما خرج منه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا
وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا يعول له
بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة
في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته
قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان
صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة
في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها
ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه

بزوال

بزوال شيء ثالث كما ان الحايط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون
يلزم موضعا واحدا منه ولا يختلف عن المتقابلين لكنا نرى صورة الشجرة في الماء
ينتقل عن مكانها عن الماء مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت
اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنقوشة في
ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها
وتبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما
ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان ترى لكثافة جرم المرآة وثالثها
لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا راينا الجبل العظيم فيها
لانطبعت صورته فيها لكن ذلك مح لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن
ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص
بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا
الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة
المخروط على سطح الوجه ولا شك ان موضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه يتبدل
بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح
الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من
مقدار سطح الصيقل وانما هي من آلات الابصار على ما مر اتفاق الصورة المنطبعة
في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمح انما المحال انطباع
العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار ولئن
عرض تعدد السهمين بتعدد المرئي كما قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين
فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما
خطا واحدا راى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر لان
اتحاد السهمين المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع
واحد راى واحدا وان تعدد موقع راى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا الى ان
الانطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لراى الشيء الواحد شيئين
دائما بل لا بد من تادي الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فترتسم فيه صورة واحدة فيرى

فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض لانتاذي الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة
واحدة لاعوجاج في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا او عرض عليه اصحاب عارض ص
الشعاع وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع
والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن ان نبصرنا فاذا نظرنا الى
الاقرب وجمعنا النظر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا
كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه
فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينه اثنين فلو كان السبب في رؤية
الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد
الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله وزائلا
معا وانه محال اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد
اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان نرى في حالة واحدة
احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعهما في حالة
واحدة متحدا ومتعددا وانه محال والثاني ان الروح الذي هو جسم لطيف في المجمع
بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم
والتأخر جائزا عليه يلزم وقوع الحول اكثر الامر لاكثر الناس لان روح الباصرة
اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في بيان
الحواس الباطنة فقال ومنها القوى اي المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى
باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الظاهرة دليلها
الاستقراء وما قيل من انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور عن ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني
بالا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة
بالحفظ فاما التي تحفظ الصور وهي الخيال واما التي تحفظ المعاني وهي الحافظة وجه جواب ما
ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدل على وجود
الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان
هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول

بهذين

بهذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه
لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها
صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة
تؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات
والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة
بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكمة هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوة
مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا
حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما
اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على
هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن
الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ان الحس المشترك حاكم بين المحسوسات
ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما
فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة
النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك
الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه
يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع
بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة
خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في
الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام
الاول وسرعة تعقيب الثاني فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض
المسمى بذات الجنب او نحو مرضه وتعطل حواسه الظاهرة لغلبة المرض يرى اشياء
لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او
اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصور مرتسمة
في بصره اذ لا يرتسم فيه الا ما هو موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج

بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار
بارتسام الصورة فى الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة
من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما فى البرسم فلهذا لما اشتغل
نفس الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطلت حواسه الظاهرة استولت المتخيلة
ونقشت فى لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة فى الخيال او صورا ركبتها من تلك
الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها
فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنقوشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التى
هذه صورها موجودة فى الخارج حاضرة عنده كما فى الصحة بلا فرق والى هذا الوجه
اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اى ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له فى الخارج
ومن القوى الباطنة الخيال وهى ثانية مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل
والحافظ يعنى ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان
فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين
ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل
نظام العالم لانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل
التميز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق
بالقبول مشروط به ضرورة فقد اجتمعا فى قوة واحدة سميتموها بالخيال
وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة من انواع الاحساس وبان النفس تعقل
الصور العقلية وتتصرف فى البدن فيبطل قولكم الواحد لا يصلح ان يكون مبدأ لاثرين
مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون فى محل جسمانى فيجوز ان يكون قبوله
لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها
وكيفيتها اعنى اليبوسة وبان مبدأية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هى
لاختلاف الجهات اعنى طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس و
تصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات
وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول

والحفظ

والحفظ وانواع الادراكات فى شئ واحد لا يقدح فى قولنا الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد دليل آخر وهو ان الصورة الحاصلة فى الحس المشترك قد يزول بالكلية
بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد يزول الا بالكلية بحيث يحضرها
بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة فى قوة اخرى يستحضرها الحس
المشترك من جهتها لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان
لا يكون محفوظة الا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس
والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان
كلا منهما حضور صورة المحسوس فى الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان
تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة
الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس
والغيبة عنها او ان يكون الادراك والحفظ الا فى قوة واحدة هى الحس المشترك او
الخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كالعداوة الجزئية التى تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية
التى يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعانى لا بد لها من قوة
بها تدرك وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعانى ما لا يدرك بالحواس
الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير
النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى فى الذئب بقى الكلام فى ان القوة الواحدة لما جاز ان
يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص
مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور و
المعانى حاضرا عندها بواسطة كل منها بالتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل
الصورة والمعانى قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات
العجم التى لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهى للوهم
كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعانى
غير الحافظة للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة

الحاضرة خ

لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك ...

لصور المحسوسات والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها
بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون
المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ماله
هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب
هذه هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في
قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يتركب الصورة
بالصورة كما في تخيل انسان ذو جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة
كما في تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة
جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته بضم بعضها
الى بعض او فصله عنه وح يسمى مفكرة وقالوا للدماغ بطون ثلثة
اعظمها البطن الاول ثم البطن الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما
بينهما من زرد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول
ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها
والحافظة في مقدم البطن الاخيرة وليس في مؤخره شيء من هذه القوى
اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال
والله اعلم بحقيقة الاحوال تم فن الجوهر ومنه التوفيق
لاتمام الفنون الاخر بعون الله تع وحسن توفيقاته
على يد العبد الضعيف المفتقر الى مغفرة ربه
الهادي ابن ملا علي محمد شفيع
الاسترابادي اللهم اغفر له
ولوالديه واحسن
اليهما واليه
ولجميع
المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات يوم يقوم الحساب
برب العباد آمين

فرغ عصر يوم الخميس تاسع شهر ذي القعدة الحرام سنه ١١٠٠

گل بستان دوش در بستر لما بهتر لباسی خفته بود — یک نسیم از بوی جانان یافت خرم بر شکفت

جوهر این متی کم ملک وضع اضافه انفعال کیف فعل

پوشیده قبا نشسته دی بر سر کو — او بود رئیس قوم ورنه زچه رو — میگفت وهمی شنید از گفت و مگو

کیف ملک وضع این اضافه فعل انفعال

بگفت این دو نرگسان سیاه — ستاره همی ریخت بر روی ماه

الفصل الخامس في الاعراض وتحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في

ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما رجعنا الضمير المستتر في قوله وتحصر الى سعد من مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سياتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار اجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهيات المتخالفة الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فيجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها

يعني ان مراد صاحب القيل انه لا نم ان الوحدة والنقطة موجودتان في الاصل لان الوحدة امر اعتباري والنقطة امر موهوم لا وجود لهما في الحقيقة والا انتقاض بهما م ن

ان اراد ان الاعراض كلها موجودة في الخارج ففيه نظر لان النسبة ليست كذلك وان اراد الاعم فلا النقض بالنقطة مطمعه كلام عبد الحكيم

المحقق ليس قائلا بوجود الوحدة في الخارج وان كان النقطة من الموجودات عنده فلو اسقط الوحدة في توجيه هذا التقدير لكان اظهر حم م

قال صاحب المواقف في تعريف العرض هكذا اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست بموجودة والجواهر اذ ليست قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الله تعالى وصفاته ومعنى القيام بالغير الاختصاص الناعت والتبعية في التحيز مواقف

فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له والا لاعارض قبول الى النسبة الى العرض وبدرج فيما ذكرنا موجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها ويكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه

فمتصل القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر واذا اعتبرت بداية لم يمكن اعتبارها بداية للجزء الآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس لك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد المقدار به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى الثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط

بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك
بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة لكان السادس جزء من الستة
وداخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الاربعة
والستة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الكم وهو الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات
اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل
القسمة في الجهات الثلثة اعني الطول والعرض والعمق هو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين
منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد وللكم
قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة
وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد
او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها
فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر يمكن ان يحكم
بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر فلم يلاحظ معه عددا او
مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاعراض والاجسام
انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء
دون شيء وقد يطلق على الفكية وهي ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له
هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار
اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة
بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار وانحفاظ المقدار عند
حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان
وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم
المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها ويعد بعض الاعداد
بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا
للتعديد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبداء الواحد فاذن
الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول
فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلث شاملة لجميع

متصلا كان او منفصلا وسواء كان المتصل قار الذات او غيره

فان قيل هذا انما يقتضي عدم الواسطة في الاثبات لا في العروض فهو المعتبر
في العرض الاولي قلت مراده ان العقل يحكم بالمساواة بين الاعداد
والمقادير والمراد بالمقادير ما يشمل الزمان ولو لم يكن هناك
شيء آخر يعرض له المساواة ولا يحكم بالمساواة بين غير الاعداد
والمقادير الا من جهة انها يعرض للاعداد والمقادير اولا و
بالذات ولذلك الغير ثانيا وبالعرض م ن

اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض
والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر
الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا يعرف
الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن
ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس منفردا بل
انما يناله مع المتكم تبعا ولا واحدا ثم ان العقل يجهد في تمييز احد المعلومين عن الآخر فلهذا
يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني بهذا المحسوس مستغنيا عن التعريف وامكان
اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل
وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان
الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال
واري انه مبني ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل و
لا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك
اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شمولها المتصل والمنفصل ولذا قال الامام
ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم
واقول لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان هنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل
وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني
الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن
حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمي المتصل والمنفصل لانها
ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل
وان اريد بها نفس الفعل الفرض لكون الشيء بحيث يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل
لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض
فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض
هو ما له ارتباط بالكم بالذات مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم
فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم
واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصحح لاجراء اوصافه عليه

اي الحالية او المحلية او الحال في محله

اي اوصاف الكم بالذات على الكم بالعرض

اي بانفراده بها حتى يظهر الفرق بينهما او بين الكم المعرف بها وح
يتوجه ان الفرق بين المساواة والكم بان احدهما يناله الحس
بانفراده دون الآخر يحكم فلهذا قال الشارح يعني م ن

اي لا يعرف الكم بالمساواة لان الكمية مأخوذة
في تعريف المساواة فيكون تعريفه بها دورا
لانها هي الاتفاق في الكمية

يعني اراد الامام بالقسمة الواقعة في قولهم قبول القسمة اي استعدادها
القسمة الانفكاكية وهو مخصوص بالكم المنفصل لان الانفكاك في الكم
المنفصل واقع بالفعل وح يتجه ما ذكره صاحب المواقف الى ما
يراه بعض الفضلاء ثم لا يرد عليه ان القسمة الانفكاكية يمتنع
عروضها للكم المتصل فكيف يستعدها ويقبلها الكم المتصل لان
مراده بقبول القسمة قبول مادته القسمة ثم يمكن ان يكون مراد
الامام بالقسمة الفرضية بمعنى كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض
فيه شيء دون شيء وهذا المعنى ليس حاصلا في الكم المنفصل بالفعل
اذ الانفكاك فيه واقع ليس بفرضي ولا يمكن ان يجعل ما ذكرنا
لكلام بعض الفضلاء لانه ح لا ينبغي ان يعترض على صاحب الموقف الامام

لتفاوت في الشدة بين القويين كسرعة حركة الرامي بالنسبة الى سهم آخر ابطأ منها فان حركة
الاول يكون في مسافة اطول وزمان اقصر وحركة الثاني في مسافة اقصر وزمان اطول والتفاوت
بينهما بالعدة كازدياد رمي احد الراميين على عدد رمي الآخر مع اتحادهما في الشدة والتفاوت بين
القوتين بحسب المدة ان زمان صدور الرمي من احد الراميين اطول من زمان صدوره عن
الآخر مع اتحادهما في شدة حركة الرمي والعدد واعلم ان القوة لا تتصف بالغير المتناهي
في الشدة والتحريك والا يلزم تحقق الحركة في اللازمان وهو محال بخلاف المدة والعدة فانها
تتصف بحسبهما بعدم التناهي كتحريك نفوس الافلاك لها الى ما لا نهاية له زمانا وكذا العدد
والدورات

كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في المدة او الشدة او العدة
وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم منفصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة
على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل الذاتي للكم المتصل الذاتي
والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا اشار بقوله ويعرض ثاني
القسمين فيهما لاولهما اي ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا الكم
الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي
قوله فيهما تتمة قوله اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله
لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات
للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض
ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص وفي حصول المنافي
وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى
خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره
ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة على
انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على
ذلك اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط
عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما وكذا
الكم المنفصل بعض انواعه متقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية
بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف
اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان
موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا للنوعين من المقدار فان
الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح و
لا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من
العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا
كل من المقدارين هكذا ذكروا اقول لم يثبت تعدد احد الضدين لا يكون عارضا

وانما قيد الموضوع بالقريب لان السطح حال في الجسم الطبيعي لكن
بواسطة التعليمي والخط ايضا حال فيه بواسطتهما وكذا في التعليمي بواسطة
السطح الا ان المعتبر في التضاد هو الموضوع القريب

عارضا للآخر ولا مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد
وايضا قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله
بعروض بعض انواع الكم المتصل للبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات
ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد من
الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم الطبيعي وللخط السطح يرد عليه مثل ما اورد
على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط
والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع كل واحد منها لجواز ان يتضاد مثلا
الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضع تضادا مشهوريا
كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي
يعرض للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا
ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها
اي الضعف يعني الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك
الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل يوصف
بالكثرة خاصة والقلة يقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة
والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرهما
ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال
السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف منه وانواع الكم المتصل القار اي الخط
او الجسم التعليمي قد تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو
صور المقدار من حيث هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا
الشخص على المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان
ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل انه ثم لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على
تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل
لا يرتسم الا في آلة جسمانية متناهية فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي
الابعاد كما جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع

يمكن ان يقال ان المحور ليس موجودا بحسب الخارج بل بحسب الفرض
والكلام فيما هو موجود في الخارج م ن
اذ الموجود في الخارج الاطراف والمحور ليس من الاطراف
بل مفروض في الوسط

فثبت بهذا البرهان تناهي المتخيل باعتبار تناهي لزوم محله
ويمكن اجراء البرهان على نفس المتخيل وهذا هو المراد بقوله
بل آه فاندفع ما اورده المحشي عطا الله رحمه

تصور المقدار الذى لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد متحقق غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلى فالممتنع هو التخيل لا التعقل كذا قيل اقول فيه نظر لان مساواة الصورة لذى الصورة فى المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبال والسموات لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة فى القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اى مع الغفلة عن الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضية يبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها فى التعليم ورياضة النفوس لانسها باليقينيات وبعدها عن الغلط منسقة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع تام من الاعتبار اى هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع تام من الاعتبار فان الجسم التعليمى كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شىء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شىء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شىء ولا يمكن ان يؤخذا بشرط لا شىء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقى بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد فى جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضى والعمقى قيل لا يمكن تخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا فى الطول بل فى [illegible] ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن [illegible] فى جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضى بل عمقى ايضا فيكون [illegible] التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد [illegible] الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقى ايضا بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعنى النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلى ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول فيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القايل ايضا مصرح بذلك وتخلف الجوهرية

منطقيه

مع الغفلة عن الجسم وعوارضه
وكذا تخيل الخط

التخلف باز
ماند

فيما يبقى فى جواب ما هو فى كل واحد يعطى عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار المتناهى الى برهان وثبوت الكرة للحقيقة والافتقار الى الهيولى عرض والتقوم يعطى عرضية الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما فى الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقع فى جواب ما هو عند السوال عن هذه الانواع اعنى الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقع فى جواب ما هو عند السوال عنها واعترض عليه بان بطلان التالى لم حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر فى تعريفات هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التى لا تقع فى جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمى فتقريره ان الجسم التعليمى قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد فى الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض فى داخلها نقطة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت تفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة باقية بعينها فى هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس بعد ولا قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها فى جميع جهاتها وهو الجسم التعليمى فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمى القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل يتعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على السطح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق تختلف فى تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمى اقول ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمى ربما يكون تعينه بتعين مساحته والمساحة فى جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المستدل اذا اثبت بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفى الجزء الذى لا يتجزى فان من قال به

ان يتبدل الجسم التعليمى
الباقى الجسم التعليمى

بالعرض
ولو سلم ان ما ذكر فى تعريفات هذه الامور تخلف عنه معنى الجوهرية ولا يحمل عليه انه جوهر لزم عرضية تلك المعرفات ضرورة انحصار الممكن فى الجوهر والعرض واذا لم يكن تلك المعرفات التى هى من خواص تلك الانواع جواهر كانت اعراضا ويلزم منه عرضية تلك المعرفات التى هى ذوات الخواص فان صدق العرض على تلك الخواص الصادقة على ما هى خاصة له والصادق على الصادق على الشىء صادق على ذلك الشىء لا يقال هذا ممنوع فان الجنس صادق على الحيوان الصادق على الانسان مع انه لا يصدق على الانسان انه جنس لانا نقول ما ذكرنا من لزوم الصدق انما هو فيما اذا كان كلا الصدقين صدقا متعارفا فانه حينئذ يرجع الى الشكل الاول فينتج بالضرورة بخلاف ما ذكرتم فان الكبرى بصدق طبيعى فلا ينتج وما نحن فيه مما يكون كلا الصدقين متعارفا فان صدق الخاصة على افراد ما هى خاصة له صدق متعارف وكذا ايضا ان العرض لا يعرض للشىء بشرط العموم والكلية كالجنسية والنوعية والاولى ان يؤخذ فى تعريف تلك الانواع العرض فلا نم صحة التعريف بل هو اول المسئلة ولئن لم يؤخذ بل يقع فى تعريف الخط مثلا انه ممتد الطول فقط فلا نم تخلف الجوهرية عنه هذا اذا اريد بالتخلف عدم الصدق والحمل لئن قرر هكذا الجوهر غير مذكور فى تعريفات هذه الانواع فلا تكون تلك الانواع جواهر والا لذكر الجوهر فى حدود هذه الانواع فالجواب ما ذكره الشارح لا ما ذكرنا لكنه يرد على هذا التقرير انه لا يلزم من عدم دخول الجوهر فى حدودها عدم صدق الجوهر عليها حتى يلزم عرضها فان قيل قد ثبت ان الجوهر جنس عال فيلزم ان يكون ذاتيا لما تحتها قلنا لا نم من كونه جنسا عاليا ان يكون جنسا لجميع ما تحته اذ يجوز ان يكون تحته انواع بسيطة لا تندرج تحت جنس ويكون صدق الجوهر عليها صدقا عرضيا بل يجوز ان يكون تحته اجناس مفردة تصدق الجوهر عليها صدقا عرضيا وكيف تقرير كلام المص على وجه يبتنى على جنسية الجوهر لما تحته مع انه استدل اولا بعد الجوهر على عرضية تلك وجوه [illegible]

قوله بل متعلق باعماقها آه ينبغى ان لا يذكر هذا فى اصل الدليل حتى يتوجه عليه الاعتراض ثم يذكر فى موضع الجواب حتى لا يكون الاحتجاج عين التفصيل المذكور فى جواب الاعتراض هو المذكور قبله تامل [illegible]

وبتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الجزء من جهة الى جهة
وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا
للسطح والخط ايضا بان يق انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب
مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط
الاثنى عشر التى كانت فى المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين
والجسم الطبيعى باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطوح فتقريره ان السطح
انما يحصل للجسم بواسطة التناهى والتناهى لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته
للجسم مفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا اجساما غير متناهية وما يكون
اثباته للشئ مفتقرا الى برهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهى
اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشئ بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما
له لا يق ثبوت الشئ وتحققه انما هو لعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل
لانا نقول الكلام فى ثبوت الجزء للكل لا فى ثبوته فى نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل
ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج عنه لم يكن
كذلك واعترض عليه بان مقوم الشئ انما يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشئ
متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان
الا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها
واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يق ان التناهى لا يكون
من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمى فلا يكون
جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم توجد بدون الخط مثلا بانها
فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل الامر العرضى
يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا او لا
للجسم الذى لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذى وجد فيه وقد يستدل
تارة على عرضية الخطوط والسطوح والنقط بانها صفات للجسم التعليمى الذى هو عرض
فهى بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر
لما تقدم من استحالة الجزء وما هو فى حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان

ل سطح منها محاط باربعة خطوط فمجموع الخطوط اربعة وعشرون
لكن لما تداخل كل اثنين منها فالخطوط المتمايزة فى الخارج اثنا عشر م ل

يمكن جريان هذا الدليل فى الخط والنقطة بل يلزم منه عرضيتهما بالطريق
الاولى اذ ثبوتهما يتوقف على تناهى الجسم بواسطة فثبوت الخط يتوقف
على تناهى السطح المتوقف على تناهى الجسم وثبوت النقطة على تناهى الخط المتوقف
على تناهى السطح المتوقف على تناهى الجسم م ل

لا يق هذا اشارة الى ما ذكره فيما سبق ان الجسم قد يكون موضوعا قويا للخط
كالمحور للكرة لان الكلام ههنا فى الخط الموجود بالفعل فى الخارج اذ
لو كان الخط ذاتيا لكان موجودا فى الجسم بحسب الخارج وما سبق
لا يتوقف على وجوده فى الخارج بل يكفى كونه موهوما وفيه
فيه مع ان الثانية لا تستدعى الوجود الا على مذهب من قال بوجود
الطبايع فى الخارج فتدبر م ل

فيه بحث فان الجسم الذى وجد الخط فيه قد يوجد بدون
الخط كالشمعة المضلعة اذا جعلت كرة فلا يكون الخط
جزئية والا لامتنع بقاءه بشخصه مع انتفاء الخط الذى فيه
جديد السيد

بالزمان فتقريره ان الزمان فى تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار
يفتقر فى تقومه الى المتقدر والمفتقر فى تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص
بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالواحدات التى هى اعراض والمتقوم باجزاء
كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم
كونه عرضا كالسرير فقوله ويختلف الجوهرية الى قوله يعطى عرضية اشارة
الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعطى عرضية الجسم التعليمى والسطح والخط
والزمان والعدد اشارة الى الدليل الخاص وفى كلامه لف ونشر مرتب فان
التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمى وافتقار التناهى الى برهان يتعلق
بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان
والتقوم يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصف بها مع نوع من الاضافة
السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا فى ان
الاطراف اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام
مع نوع من الاضافة وهذا القدر لا يقتضى عدميتها لجواز اتصاف الوجودى
بالعدمى اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهى بها ما له الاطراف
اعنى الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهى الجسم اعنى الاطراف يكون ذوات اوضاع
لامتناع ان ينتهى ذو وضع الى ما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع
لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار
اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون
الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى فى احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد
هناك شئ ممتد فى جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح فى احدى جهتيه فقط يوجد
هناك شئ يمتد فى جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط فى امتداده يوجد هناك شئ
لا يمتد فى جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل فى شئ
منهما اعنى يكون كلاهما متصل فى حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا
تلاقى به كل واحد منهما الآخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقى الموجودين معدوما
بل موجودا منقسما فى الطول والعرض وهو ظ دون العمق والا يلزم التداخل

اذ بل يكون ما به التلاقى موجودا

وهو مع انه كذلك ليس بعدد ولكن تالف منه الاعداد كالنفس
جوهر الفرد عند مثبتيه ليس بجسم ولكن تالف منه الاجسام

فان السرير مركب من قطعات الخشب والهيئة السريرية والاول جوهر والثانى عرض

العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انهما يتلاقيان عليه وقس على ذلك اثبات
للخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام
مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده
والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة و
على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين
اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما متلاقيا للآخر بالاسر
يلزم التداخل او لا بالاسر يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا
عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا
على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم
التداخل او الانقسام اجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امورا معروضة
للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع
التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر
من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم
والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق
اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول
لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا
اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب
الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس معروض
التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية
للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف
غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هنا ولم يذكر عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه
وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لانه
يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف و
يرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق للتعريف للاجناس العالية سوى
الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له

بحث الكيف

لا فصل ولم يظفر والكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم
وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان التعريف للشيء بما يساويه في المعرفة و
الجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من
الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته
قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة
من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة
الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم
لذاته يغني عنه فما ذكروه رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها
بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والتعويل
في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروجوها
منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوسة
باحد الحواس الظاهرة او لا والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال
وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيتوجه لم قلتم ان الكمال الخارج
من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما
لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعداد
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل الى
الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك
بان يكون للنفوس ولا للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود
النفس والاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا والاول هو الكيفية
المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل والاول هو الكيفية الاستعدادية
والثاني الكيفية المحسوسة فيتوجه لم قلت ان الاخراج الفعل هو الكيفية المحسوسة
لم لا يجوز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة
اما المحسوسات بدا بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات
او انفعالات الكيفيات المحسوسة اذا كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل

الكيفيات المحسوسة

سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما
في البسايط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها
ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد يوجد تابعة للمزاج كما في الفلفل
وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا فالحرارة النار وغيرها
لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تميز الها عن الكيفيات
الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة قد يتوهم هذا القسم تشارك القسم الاول في سبب
التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء هو الياء
واطلق الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وزواله وهي مغايرة للاشكال
زعم جمع من الاوايل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال فالوان الاجسام تنتهي تحليلها
الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك
الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربعة مثلثات تكون متحددة
الاطراف مفرقة لاتصال العضو فتحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست
مربعات يكون غليظ الاطراف غير نافذة في العضو فتحس منها بالبرودة وكذا
الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ
فيه وهو الحريف والجزء الذي يلا في هذا التقطيع هو الحلو وكذلك القول في
الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي
ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود وتحصل من اختلاط هذين النوعين
من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين
ليس في النار حرارة لكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة
النار وكذا الكلام في الطعوم والروايح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات
من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا
قول الحكماء القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة
والالوان والطعوم والروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها
وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل

اما عدم كونها نوعا حقيقيا فلاندراج الانواع المتخالفة
تحتها واما الاضافية لان الانواع الاضافية لا تكون
الا بالنسبة الى ما تحتها فمسلم حسين

ويحتمل ان مثال هذه انفعالا لا انفعاليا وذلك تصغيره
هذه اللفظة يليق ابدا بالشيء الثابت منظور

ينفصل

ينفصل

الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن
لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب اختلاف
هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان
يكون اختلاف الاشكال معيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج
كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان
تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئة
الحاصلة في الباصرة والذايقة والشامة ليست بملموسة واذا جاز وجود كيفيات
مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب
بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت الكيفيات في الاجسام الخارجية
الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء وهو ان هذه الكيفيات
اعني الالوان والطعوم والروايح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال
ليست بمتضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم
ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات
انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف
فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط ويمكن الجواب عنه بان جنس الاشكال فيه تضاد
حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها لا تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول
ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد هنا
اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة من الاطراف مع الاشكال كما ادعاه
المعترض وهذا معنى قوله لا اختلافهما في الحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل
على هذه الكيفيات وبالعكس فيحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال
اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه
الكيفيات ليست بملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات
دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست بمتضادة
كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها
اشارة الى زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان
الكيفيات المحسوسة قد يحصل بدون المزاج كما في البسايط والمزاج لا يحصل

يرد على هذا اما
قال بقوله فان
قيل

من ص
برد

الشكل والكيفية يستلزم تغاير انواعهما وحاصل الدليل
ليس م على مقتضى هذا الجواب انه توجد لكل جنس من
الكيفيات جنس ما يضاده تضادا حقيقيا ولا يوجد في جنس
الشكل ما يضاده هذا التضاد ولا شك ان هذا يدل على
تغاير كل نوع من الكيفية لكل نوع من الشكل نعم منع عدم تحقق
جنس ما يضاده تضادا حقيقيا في الشكل بناء على عدم التخصيص
لا انه مغايرة الشكل للكيفية فلا نسلم مغايرة جنسهما فما جعله
للكيفية نوع بزعمه جنسا للشكل ايضا فلا يمكن الاسكات
ان يكون مراد الشارح هذا بان حمل لفظ جنس الاشكال على هذا
المفهوم لا على ما صدق او ما يساويه وهو مغايرة لجنس الكيفية
لانه نوع اضافي مندرج تحته بزعمه مع انه لم يثبت بهذا الطريق
مغايرة الشكل للنوع المتوسط من الكيفيات لكن حمل جنس الاشكال
على هذا المعنى والاعتراض عليه في غاية التعسف بل لو اريد
المنع كما نقلنا لو لم يكن مكابرة م

بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرا له لان العام مغاير للخاص
واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة
من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تستحن بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس
الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فمنها اوايل
المحسوسات الملموسات تسمى اوايل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة
اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس
الظاهرة كما في الخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر
والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاج فلا بد له من الاحتراز من الكيفيات
المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه
فالحكمة تقتضي عن ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما ساير المشاعر فليس في هذه
المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد يخلو عن
الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات الملموسة
والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم
خاليا عن الكيفيات المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا تدرك كيفية
الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية على
بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام
بذلك الطعم بل يحس ح بطعم المركب وكذا الشم يتوقف على جسم تتكيف بكيفية
ذي الرايحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرايحة
بما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون
في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمل كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما
اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة كالنه الملموسات اوايل المحسوسات بما عرفته
كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات
وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف
والخفة والثقل مدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها

الهشاشة عدم التصاق بعض الاجزاء الى بعض واللزوجة التصاقه

منتهية

وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من باب
الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اي اعلم ان
الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكروه من خواصهما
لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامهما وقالوا من شان الحرارة افادة
الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة
في اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان
الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لا جرم اذا عملت
الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف
فانه لا ينفعل الا ببطوء وربما لم تقدر الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من
ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركيب المركب ثم يحصل منها
عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء
بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى امكنتها
الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في
الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي
هو الالتيام فلينسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب
يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع و
التفريق انما يعرضان للمركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتيام واما
الذي يكون التيامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين
من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا اثر عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما
في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما
مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية و
على الثاني ان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كما
في النوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث
تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدث بمجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها

تليينه

اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده استعمالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل
من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه الافعال
يكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف
بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات
انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات
فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه وبما يفيده الحرارة
من الخفة والميل الى الفوق وتخلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار
فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء
المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب
المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها
فالحرارة توجب تسهيل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها تحليلها وتصعيدها
والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى
رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست
عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل
التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة
يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة
المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للرأس او قرب
مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في
بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير
ذلك لذلك نسب اليها كخداية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية
وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها
الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط
ساير اجزاء العناصر وحصل بينهما مركب فكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب
طبخا واعتدالا وقواما الى ان لم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه والى العلة

وجوه التشويش يندفع بادنى
عناية لكن غرض المحشي بيان
وقوع المسامحة في العبارة
عطرة

لاحيث يعجز

لاحيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فجا فيحصل بسبب ذلك
الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك
الجزء الناري الذي شأنه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد
على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحرارة الغريبة الواردة على المركب لاجل ان الحار
الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما تفيد المركب من الاتصال
الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة
ليست بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست
كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية
خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل
الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام
الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى
على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة
النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن
الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما يناسب جوهر السماء لانه يبعد
عنه بمعنى انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت صورة كيفياتها حصل للمركب نوع
وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ
التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار
السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا يتبع الحرارة
النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة
السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش
وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تغور على الفواكه تحرقها
واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها فلذلك صار يسرع ادراكها في البلاد
الحارة على ادراكها في البلاد الباردة والثالث ان الاعمى يبصر في ضوء الشمس
ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم
دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس

الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى
وافسدت افعال البدن واما تلك فمهما اشتدت كما في الشبان ازدادت افعال
الطبيعة جودة وايضا الغريزية يفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة و
الحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم بعد ما كان
يلمس ويدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو
كان في وسط الجمدة والثلج لئلا يقال ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها
من الخارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم تستحكم امتزاجها
بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فتحيل ما يلقاه من الهوائية
بحركتها الى الطبيعة النارية فتزيد بذلك وتستولي فتسخن بها الرطوبة وتغلي
غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فينحل الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا
يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا تستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او
لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة
ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النباتات ايضا لان بها لا تتعفن
الغصن في شجرها كما يتعفن اذا قطعت عنها بل الطبخ في النبات من فعل حرارة
مثلها الا انها لا تظهر في ملمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة
على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو المفهوم
واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحته انواع اربعة
والمعلوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان
اخر غيرها ولا عرفه وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا
من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول مما ليس يدرك بحس اللمس وما
يقال من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفايضة

التعفن والنوع لا يكون الا من الحرارة الاسطقسية فهاهنا آن على بقائها في بدن الميت واما الحرارة الغريزية فيعدم بمجرد الموت ... الاجزاء

من الكواكب والحادثة من الحركة في غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية المحسوسة من النار
والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لان الماء رطب وله وصفان احدهما
سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة
باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب
واورد عليه بانه يقتضي ان تكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل
به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي يلينا بسبب مخالطة الهواء و
النار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول
الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية وكون
النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان
السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد عليهم انه يقتضي ان يكون الهواء
رطبا بل ارطب من الماء وانه بط بالاتفاق على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده
استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب
بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام
لكن بقي لزوم كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ذلك
انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء
ازيد مما في الماء لكنها كاثر ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون
الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء مم فان قيل
زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن
في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة
الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق
قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف
الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه
واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب
من الماء وهو بط قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء
لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم

من الكواكب

ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل
بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا
ارطب صح

قوله لان الهواء رطب الخ فيه بحث بان حرارة الهواء ... منقوض بالحرارة ... الدليل ... فلو كانت الحرارة محسوسة لكان ... الجمهور في وجوده ... محسوسة فكان الهواء محسوسا فكان يجب ان لا يشك ... السماء والارض خلاء صرف فان قلت ... لا يظنوا ان الهواء الذي بين السماء والارض ... عند العامة فلذلك لا يدرك ... الرطوبة فانها لازمة لها قطعا فلو كانت محسوسة لوجب ... الهواء بارد او فاتر او البرودة ... قلت اذا الحرارة ... محسوستان فيلزم الاحساس ... والفترة ايضا محسوسة ... وبعود ... كان ... المذكور لفقدان شرط الاحساس ... حرارة ... مرطوبة الهواء ... المدرك على القوة اللامسة ... عدم ادراك الحرارة والبرودة عند ... ثم بعد حين لا يدرك ... حاشية السيد مير صدر الدين

ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء
بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا
من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى اي بالمعنى الاول وان سلم انها وجودية فلا نسلم
انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى ولو كانت الرطوبة محسوسة
لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان
يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء بين السماء والارض
خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا نسلم انها وجودية
محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء
انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى
سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة
بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو البلة عما من شانه ان يكون
مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس
يفيد استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة بالاشتراك
على جسم رطب كالماء بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر يسمى هذا الجسم الآخر مبتلا
فان نفذ في اعماقه دافاد لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني
انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحادث الغريب فهما مغايرتان للين و
الصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله
الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من
الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة
عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة
عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من
الملموسات ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاولى
الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل المقعر المقارن بحدوث تلك الحركة الثالث
كونه مستعدا لقبول تلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان

سهولة صح

الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما
من الكيفيات الملموسة صح

فيما هذا يكون اللين كيفية مركبة او متواترة اجتماعها سيد

الرطوبة والجفاف للاتها من الكيفيات الملموسة

نسخه بالنون والتاء المثناة من الفوق بر آمد

بالبصر

بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة فيه
امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء
الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية
مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة
والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان
كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الثقل
والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى
حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما
على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم
الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال
باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض
ويرسب في الهواء الثاني كيفية بها تقتضي الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض
كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما
كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو
على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت سابقة
الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة
مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن
عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس
ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء
وانه يناقض ذلك بانه ان فرضنا جزءا من الماء مماسا بفلك القمر ثم خلي
وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار
والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا بمقعر الفلك ثم خليت وطباعها
تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة وان كانت

وهو عدمي صح

المقاومة

الزق والجلد

اذا كانت الكرة من الخشب فمركز الحجم مع مركز
الثقل يتحدان واذا كانت نصفها من
الخشب ونصفها من الحديد فمركز الحجم
غير مركز الثقل كما لا يخفى

قد اختلفوا في الثقل والخفة ... فذهب فرقة الى انهما ... وذهب فرقة الى انهما من باب القوة واللاقوة ... الثانية فقال بعضهم انهما من هذا الباب ... لكن ... وحصر الكيفيات ... وصرح في الطبيعيات انهما من المحسوسات ... في الخشونة والملاسة ... اوايل الملموسات من هذا الباب ... ان المصنف جعلهما من جملة الملموسات الى انهما مشتبهة اليها حاشية جديدة مير صدر الدين

ان اقتضاء ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الارض والماء واقتضاء ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول ان يكون الامر بالعكس

تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكرتم ان الثقيل المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من
الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحركت الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء
فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث
يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خلي وطبعه تحركت
الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت
تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكرتم ان الخفيف المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا
نفرض كرة الماء بحيث تماس مقعرها مقعر فلك القمر فانها تتحرك بطبعها
الى ان تماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء
والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها
الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء
وتلك المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون
مقعرها مماسا المقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان
حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء
خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالقياس الى الهواء فقط وخفة
الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما مشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة
من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه
والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر
بالقياس الى الاول خفيفا اقول انت خبير بان مدار هذا الجواب على ان ثخن
ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد
لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة
للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني
الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم
ان ثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين السطحين المحدب
والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منه

لم يحتج في الجواب الى هذا الدليل التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء
بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطباعها فانها تتحرك الى ان يماس
مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن من النار والهواء والماء ويبقى من
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحركت في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز
العالم على محدبها ثم نفرض انها خليت وطباعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها
مقعر كرة النار فتحركت بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض
ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت
في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة
التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل عنصر من عنصري الماء
والهواء مع بساطتها حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان
الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان
حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من
المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك
عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر
ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه وياخذ المركز عنه فيلزم حركة الثقيل
المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط
لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف
المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز
والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل
مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق من كل منهما على المضاف وياخذ المركز
والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني
من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز
وكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك
وكذا عما اورد على ما ذكرنا في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء

اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون
الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل
الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قولهم لكنه
لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط
لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك
بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط انما هو باعتبار
ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك
ان العناصر الاربع على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية واذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغاية الخروج وكمال
المزايلة انما يتصور بعد تحتية ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك
بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض
انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز
ولكن تقطع اكثر المسافة الممتدة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان
فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد
عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي
وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى
المحيط حركة لا يبلغ الى المحيط ولكن تقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى
يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل
والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهذا الذي يسميه المتكلمون
اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي
لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو
عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري
ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي
مباين له في الوضع فهو قسري كما في سهم المرمي وان كان حدوثه فيه عن تاثير ما
لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته

الطبيعة ثابتة لا متجددة

القوة على وتيرة واحدة اعني مثل ميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتاير مختلفة
كميل النبات الى النمو والتبرز فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون
اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم
من جعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة
لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا
الاعتبار يسمى النبات نفسانيا ويختص الطبيعي بما يصدر الحركات على نهج واحد
دون شعور وارادة وهو اي الميل العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة
اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن
الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة
لا بد لها من مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة
او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عنه ذلك المتحرك شئ من
تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين
بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل
وانما قيد بالمحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة
معينة من الحركة بحسب ارادته المترتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه و
اعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة
او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شئ من مراتبه الى الطبيعة او القاسر
بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة
او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة
مثلا وضعفها واما امور خارجة كرقة العاوق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند
اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة
من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس
ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء نحس فيه مدافعة
ونعلم بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل بين
الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة

الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالبديهة
كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد يعني ان الميلين المختلفين ميلان ذاتيان
متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان
ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة
يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايض وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين
اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل واما اذا كانا الى جهتين مختلفتين
فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان
بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة
متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالبديهة اقول فيه بحث لان السبب القريب
قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان
يمنع كل منهما الآخر من التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع
الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة
مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا
اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما في الحجر المرمي الى جهة السفل من القاسر
آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك
لفظ الذاتي بين المعنى المذكور هنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع
حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة
الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهور واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما
تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين
احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري
والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا اقول
الحق ان الاعتماديين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما

قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة
السفل ايض والا لم يختلف في السرعة والبطؤ الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة
واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد
فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق
داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة
معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان
الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل
فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس
المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايض قوة
الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذا
قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث
لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة
في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس
الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذب ليس كذلك انما هو الميل
الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه يريد ان
يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان
طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية
لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والثاني ظ البطلان
بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل
فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل
معاوق ويتبين انه يقطعها ما يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه
ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم
الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك
بالقسر مثل مسافته فيتساوى حركتا مقسورين ذي العائق وغير ذي العائق

وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه في النقض
والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين يعني عند المتكلمين هو
جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب
كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت
الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل
من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا
يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة من كثرة الاجزاء
فكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى
اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى
اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو
واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض
وكل عرض مفتقر للمحل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل
لا غير وهو متعدد ولنا يعني لان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا
فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها يتولد لذاته من غير شرط
وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد
عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة
قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما
يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا
بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد
بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة
كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها الكيفيات
اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا
يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات فالامور
التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع و
الشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف

ومنها المبصرات

والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور
راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها
داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة
بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل
والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخل تحت الشكل والسكون
والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر
اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا يعني المبصر بالذات عند الجمهور
هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقق فيما سبق معنى
المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من يهي فزعم
ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره
فيتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف
ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان
اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره
واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول حقيقة اي
اي للون حقيقة نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا
والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة
جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما
تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل يداخل تلك الاجزاء هواء وكل اشعة فائضة
من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم بهم مجموع
الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البصر البياض فان الشمس اذا
اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك
الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء غلط
لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود
في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا وكذا الحال في الزجاج
المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز

في الثلج وزبد الماء

يحصل له

كف آب

ان يحصل بين اجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل مزاج مصحح لوجود اللون
ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج
الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من
حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن
حصوله بدونها والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء
في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوته ومخالطة الهواء
ومنهم من زعم ان الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان
الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس الشفافية
كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فبقي السطوح مظلمة فيتخيل
ان يكون هناك سوادا وابيض الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على
ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا بان
البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل محله الالوان كلها بخلاف
السواد والقابل الذي يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل
واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون
الحقيقي مغايرا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه
انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراه عنه وان اريد
بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات
متحققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء
بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا
الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا
وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى
بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى
حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج وما طبخ فيه القلى ويبالغ

وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون

البياض

نوع من الاشنان صحاح

في تصفية

الابيضاض له

الماء له

في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الماسس
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه اشفاف تفرق ودخل فيه الهواء والا
لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار و
لا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما استدل
به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف امران احدهما اختلاف
طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية
ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد
فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض والحقيقة
للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا
الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس
الحمرة والخضرة وغير ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف الشفاف
والمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا
عما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين
على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض
اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع ان في الملازمتين نظر لجواز ان تركيب السواد والبياض تخيلا
كان او تحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفا اللون
السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما يتواردان على موضوع
واحد امتناع مع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض
يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند
اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما
على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته
لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون
حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى

الابيضاض صح

الابيضاض صح

ان قول الشيخ

كما في الحمرة والخضرة وغيرهما

الجسم في غاية البياض لكان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد لكان الباقي
على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منفرد
فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة
بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما
على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان
يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك
بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على
الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون
لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث
اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده
لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه اللون المعين و
استدل الشيخ بانا لا نرى الضوء في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق
عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواها والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة
عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا
ورد بان عدم الرؤية لعدم شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم
اذا افرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف
يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع
ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف
المتخالفة بالماهية توجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون
في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان
كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا انعدمت مراتب
الضوء باسرها انعدمت الالوان كلها وانما قلنا نحدس من ذلك ولم نقل نعلم
ذلك لاحتمال ان يكون انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها
ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون اللون طبيعة غير مشروطة
بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبيعة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا

ان الحس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال ليس الا في انجلاء اللون
الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه و
ظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره
ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشافات
تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء
ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه
في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اجلى واوضح من المجموع الواصل اليه في الاول
توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكنا اذا تاملنا في ذلك تاملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء و
استدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم الضوء
مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور
وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية او الاعم كاللزوم
فهو غير مضر على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع
عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة
من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس
بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر للحس والآخر ظاهر له بسبب الاول و
زعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا على اللون بل هو عين ظهور اللون
في المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا
الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت
مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا ادرك الحس مرتبة من
مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا
وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما
واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى
ضوءه في ضوء السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه
في الظلمة ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء

الشمس وما هو الا ان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور الظهور ص
ظن ان ذلك كيفية زايدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع
لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان
اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس
الا اخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره وقال
الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع
ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زايدة من ضعف الحس لان البياض والسواد قد يتشاركان
في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك على التعين غير ما به الاختلاف واعترض عليه
بانه يجوز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس والمعتمد اما شهادة
الحس واما ان البلور والماء اذا كان في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه و في الاستدلال بالمغايرة
ليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابل للشدة والضعف المتباينان قابلان ص
نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف
يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان
نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد
والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف
بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف
بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد
بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول
فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة حقيقة
عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه لا من ذاتياتها
من الافراد واستدلوا بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها الى الجزئيات عليه ص
على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا
لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها وترتفع بارتفاع المهية وذاتياتها
وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية وذاتياتها بالنسبة
الى شيء منها اقدم واولى واشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض في الوجود

كتقدم الا وجود الاب على الابن مثلا — دفع دخل — لامتنان

لا يقتضي تقدمه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي
المتاخر بالوجود فلا يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول
بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان
جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها
بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات
اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال الانتفاء
التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني من قوله واستدلوا عليه بوجهين الخ
ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن
داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا
فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد
في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن
تفاوت النورين في نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض
ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزايد اما داخل في مفهوم
العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم
العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان
كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم
البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في مهية المعروض الاشد وان لم يدخل في مهية
العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساوي العارض مطلقا
في جميع المعروضات ولقايل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور في امتناع تفاوت
المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض
المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد
مثلا يكون النور تمام مهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا
خارجا من حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس فعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا
لا نسلم ان القدر الزايد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم
لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحقق ذلك فلا عبرة بكونه داخلا في مهية

المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس عوارضه كان التفاوت بحاله و
انما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس و
بياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمنع مثل ذلك
في المهية وذاتياتها والحاصل ان دخول القدر الزايد الذي به التفاوت في المعنى
المشترك الذي فيه التفاوت وان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من
المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان
لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم
الى نفي التشكيك مطلقا متمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت
في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول
اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط ولئن لم يكن داخلا
في مهية ولئن ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك
داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من
البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم حتى في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت
الجنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في
محل على حد من الشدة والضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد
شخصية مخالفا للكلي الآخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا
للآخر في تمام المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس
زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء
تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا
بالذات لان الاعراض تتحرك بطبيعة المحل واما الصغرى فلان الضوء يحدر من الشمس
الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما يشاهد في السراج المنقول من
موضع الى موضع آخر وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والمنع بل كل ذلك
حدوث للضوء في المقابل للمضيء ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء بعد لحدوث الضوء
فيه والحركة وهم وسبب الوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما
كان بسبب مقابلة الجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه

عدم صح

والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول صح

الجواب م

في بطلان حصول الانحدار

لوكان

لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة
بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما
كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى
مقابل آخر زال الضوء وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل
من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث
في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء
شرطا في حدوث الضوء في ما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من
المستضيء الى مقابله والنقض بالظل فانه يتحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع
انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بان لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث
في آخر على حسب تجدد المحاذيات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي
الراي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا
للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد خلاف
المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند
البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بان الحايل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ
شعاع البصر فيه واما اذا كان شفافا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما
خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن لقراءة الخطوط
الدقيقة واجيب بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته
الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه ولا يرى
ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيق
منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه
دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا
لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع
والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت

فان كثيرا من الاجسام الكثيفة كالسهم المرمي لا يرى في مسافة حركتها اذا كانت سريعة جدا

كما اذا انعكس الضوء من المستضيء الشمس بسبب مقابلته ومحاذاته اياها الى الحوض الى الجدار المقابل للحوض

لا يخفى عدم ورود الاعتراض على هذا الدليل اصلا لان قوله ولا خفاء في انه محسوس بالبصر ماخوذ في الدليل

والحال انا نرى ان الضوء يتحرك الى غير جهة العلو والسفل ايضا فثبت ان حركته ليست بالطبع ايضا فبطلت حركته مطلقا ثم بطلت جسميته فتبين انه عرض

من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء في السماء الرابعة الى وجه الارض
فيها لا يعقل وايضا الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير
البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد فلا وجه او بعد السد
وهو غير ممكن لان المفروض انه لا منفذ فيها غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم
ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم ح عرض ليس الا هو
الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قايم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم
المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القايم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى
ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القايم بالمضيء لغيره كالقمر ويسمى نورا
اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور
والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء بالذات كضوء جرم
القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء
لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان
حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من
شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة
للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة من ابصار
من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار بين ان يكون
محيطا بالرائي او للمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس مانع بل احاطة الضوء
بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او يقال المانع عن الرؤية هو الظلمة المحيطة
بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس في ذلك بعد مما يقول شرط الرؤية
هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحايل
بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار
لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم من النور من غير انضياف صفة
اخرى اليه لم يكن حالة الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس
لانا نرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحنا في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى
في حال الغمض شيئا في عيوننا بل انا في هذه الحالة لما لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية
كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القايلون بكونها وجودية
بقوله تعالى جعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان

الجاعل

الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم
الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع

ومنها المسموعات

بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية يحدث في الهواء
بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف
بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس
بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم
بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى
حصل حصل ومتى انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج
من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت
فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن
والمسئلة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد
تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على الصوت في
بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء
بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت
معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان
فيها بالحدس الصايب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان
القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الهواء
الجسم القارع او المقلوع الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من
الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى ان
ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي
في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج و
الوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع
وصول والقلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني
ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا
فقد جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له فجعل الاني سببا للزماني لازم على كل تقدير

ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني
موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني ان الكيفيات المحسوسة الاصوات
الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في هذا الهواء الخارج عن الصماخ
ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج
الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه
لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادركنا عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير
انه لا وجود له في مكان وجهة خارج عن الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت
نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال ح يجوز ان
يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها الينا وتميز القريب والبعيد لاجل
ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد ولن يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا
نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان
السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف
انه قد جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف
عن اليمين ولو صح الثاني يلزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز
بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد
المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل
ما ذكرتم انما يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز
بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يكون ممكنا اذا ادركت الاصوات
في اماكنها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء
المتكيف بالصوت الى السامعة شرط احساسه على ما هو مستقصى في مبحث السمع
قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا لقرع الهواء
المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا
الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب و
البعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء
الذي هو في المسافة التي منها ورد الى الصماخ قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد

علينا هواء

علينا هواء قارع فيدرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم
انا بعد ذلك نتبع بتاملنا فيتنادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته
ومبدأ وروده فان كان قد بقي منه شيء موجود ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى
وح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من
قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد
الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد عنا بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي
الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما ذراع
منا وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام
هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه لا يجب على السامع تتبع من الذي وصل
اليه الى ما قبله فما قبله ولكنه يدرك السمع الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة
بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة
مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة
بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات
فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه
في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق
الحلاوة وشم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات
ويستحيل بقاءه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت
غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني
منه بل اجزاؤها يوجد على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان
موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا
وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب
بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان
حدوث الحروف زيد مثلا ابتداء على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه
المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا يوجد حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف بعينها

هذه الهيئة المخصوصة دون تقابليها المخترع سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح صح

فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من المصوت يصل الى
صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت
بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء يتموج
من تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر فهو الصدا وقالوا
الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث ينصرف هذا
الهواء المتموج الى الخلف بحفظ طافيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت آخر
هو الصدا او يعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا قد يعرض للصوت كيفية
بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحروف هي تلك
الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض
اي ص والمعروض عند آخرين وعبارة المتن يحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل الزيرية
والبمية احتراز منهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع
لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع
ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف
باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد
تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الآلة في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة
والبحوحة حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الآخرين نظرا وتاملا اما
مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي
الالف والياء والواو اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات
المتجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح مجانس للالف والكسر مجانس للياء
واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة
بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت
فالالف لا يكون الا مصوتة لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه
فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد
منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس
حركة ما قبله من جنسه متماثل او متخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة
لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كاليائين الساكنين

او المتحركين

هذا في ابطال الكلام النفسي

او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالياء والميم فانهما حقيقتان
مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين
اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما
متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا
تألفت تألفا مخصوصا يسمى المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام
خبرا او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام من هذه الحروف ولا يعقل
كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم
بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة
والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المص وقال اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها
العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك
النسبة وانتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او
نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور
او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك ساير
اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء
العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بيت الشاعر فاما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا
واما لان المقصد الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال
على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة
يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة لعلم المتكلم لان المتكلم قد يخبر عما
لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه فانه يأمره وهو يريد ان لا يفعل
ليظهر ص المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته
اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي اسندلالا واعتراضا فيقال
المعنى النفسي الذي هو في النهي غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورة الاختبار
والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول وللقائل ان يقول المعنى النفسي
الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول
الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها

فيما المطعومات

يدعون ان نسبة ... ص

امطابقا لاعتقاد المتكلم ام لا ص

يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم
لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف
او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم
بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل
حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف
حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين
احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في
الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان
فلا يحس بطعم ثم اذا احتيل بتحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه
هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة و
الكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين
غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة
او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن
التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة والنشا يحس من كل منها بطعم ولا تركيب فيه
وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف لم اقتضى الاختلاف النوعي
فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف
بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص
يقبض ظاهره وباطنه معا والافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا
حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد غلبة
الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوٍ خالية عن الدليل الا ان بعض المحققين ذكر في
كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة
تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان
الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية
الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فيفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية
وهي المرارة فانها ابعد الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون
التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها
عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة ويفرق عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا

النتيجة خام

ايضا صح

ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال صح

تفريقا

فيكون اثرها

١٠٣

فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة فيه في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل
اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة ويفرق
تفريقا يسيرا صغيرا لكنها يكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها
من النفوذ فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا
فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل
الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل
للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين
العظيم والصغير فلا محالة تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم
الملائمة واقوى من الحرافة لان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل
الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة
بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ
لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث
الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة
الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح
ويصير المياه ملحا وقد تصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى
ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة
كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من
عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة
من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على
حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فيفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه
يتضاعف التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء
البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي
تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم
البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية
يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة يحدث من فعل
البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودة وكثافته وكثافته كلما ازداد مائيته ولطافته

المرارة

يصنع

۴۲

واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا
وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل
من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم
ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك
دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة
شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي
هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا تكثف ايض
تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك
لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا
تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذ بها واشهاها عند القوى
الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة قوة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل
فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحصل منه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة
وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدل يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل
اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة
للامزجة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا انه هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق
لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية
لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم
احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق
فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان
اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المالح كانه مر
مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايض على تاخر الملوحة
عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم
العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تكون اولا عفصة شديدة البرودة
فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة
والحامض وان كان اقل بردا من القابض لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه
بسبب لطافته ومن هذا يعلم انه كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر

المر ثم ص

تحلو ص
شيرين ميشوند

غوصه ص

لجواز ان يكون

لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة
ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين الاجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة
المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا تركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما
بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فاذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى
كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك انه في كل واحد من التركيب والتركب
المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايض بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له
اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة
كما في السبخة والسبخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة
كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات
ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك
بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه
من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة
الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات

الكيفيات الاستعدادية

الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ التي
من جنس الاستعداد لقبول اثر ما بسهولة او بسرعة وهو ومن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى
اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصحاحية والصلابة
والمشهور كونها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة
متعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات
النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد
نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال
واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا
معنى كون الشيء قابلا لآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتباري اتصف به
ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا
فتلك الامور هي الامور المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب امكان الذاتي ومراتبه المقتضية
لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد
ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان
في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بالقرب بعضها من احدهما

الكيفيات النفسانية

مبحث العلم

وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان المتوسط بينهما ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من جهة اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انه تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثابت بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد تغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثابت بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد قطعا لانه قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا انتقش بها عن مباديها التي لا شبهة فيها فلم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا هذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تميزا اي يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزه لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحل وتميزه معلوما وقولهم لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي يوجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرناه هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكنه يمكن ان يلوح امر يوجب ان سلب القيام عن زيد فلم يبق تحت الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله للتصورات باسرها بناء على زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل

واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وانه لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسمان الى الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغايرا يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل على الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القايلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقة ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدوم مما لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله سبحانه وتعالى بالمعدوم والموجود ليس بالانطباع مع جريان الدليل فيه بعينه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القايمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما اوهم كلام البرهان عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى

واعترض على

حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو بحضورها لنفسها عنده تعم لكن في العلم بالمعدومات واحوالها
خصوصا الممتنعات العقول بحضورها لنفسها مشكل اذ لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حضورها
وقال بعضهم علمه تعم بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر وقوله وحلول المثال مغايرا
جواب نقل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان
يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنع الحصول
للنفس عند تعقلها لها والتالي بط تقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس
والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات والمراتصاف النفس بتلك الصفات
كان يلزم ان لو كانت تلك انفسها حالة فيها لا اشباحها ولا امثالها وقد مر هذا البحث مستقصى
في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى
ان النفس الناطقة اذا علمت اشياء اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن اشارة الى بطلان
هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف
باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة
واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع
ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما
لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منها بعلم واحد علما
بمعلومات لا تتناهى وانه مح ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة
لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعم وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المص
بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة
وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان للمعلومان بحيث يجوز العلم باحدهما مع الغفلة عن الآخر
والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز
انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي
معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان لا يكفي بل اللازم تجويز
الانفكاك دائما وفيه المط قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق
بهما علمان وذهب ابو الحسين الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات
متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة
ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه مح بالضرورة الوجدانية اجيب

بمنع اللزوم

ولمه بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل
بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي
الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات
اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات متعددة بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق
بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل
ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم
بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء
داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب
نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو مم اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال
اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور
الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا
عن لزوم التغير في علمه تعم فزعموا ان علمه في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها
في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعم صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد
المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعم وهو بط لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم
في الاول عدمه في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا انه يكون اضافة فتوهم
بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة
وذهب الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال منهم انه صفة ذات اضافة يتوجه
عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة الشيء ايضا توجه عليهم الاشكال في علم الشيء
بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين ويؤيد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار
بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه
يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال
باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه
الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع
وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي
وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق

آخرون ص
الوارد ص

وايضا اجتماع المثلين المستحيل هو ان يجتمعا
في محل لا ان يحصل احدهما ...

النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما
وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له

وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا
علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد
العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر
لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع
والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن انما هو
بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرضية
للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم
كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن فاذا وجد في الخارج يكون موجودا
لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست
موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن
فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن
قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا
الكلام فيه في بحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما
ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او
يكون مستفادا من وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون
لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست فعلا لك ضروري واقسامه
ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله الى فكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في
حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات و
مجربات وحدسيات ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور
اطرافها بعد شرايط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا
فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا فالثاني المشاهدات
والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يغرب عن العقل عند تصور الاطراف
فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيه الحدس او لا فالاول هي الحدسيات و
الثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات
وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد

نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين
كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة
بالعقايد المتضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما
المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس
نيرة والنار محرقة او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده بقوانا لا بالآلات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يغرب عنه عند تصور
الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدات اليه والقياس الخفي المنتج
لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف مهيته وكلما
علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كما يحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء
فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت
حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس
من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس
قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل معه اليقين كما يحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
بما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه مضيء ابدا
جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما
المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند
الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا
وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا
لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع
واحدا اذا انضاف اليه قراين افادت اليقين او قام دليل على صدق قايله داخل في المتواتر
على ما ذكرتم في وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو
خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقراين فانه
انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القراين وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني
يدخل في الحدسيات واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي

كما في قولنا الوجود يكن صانع العالم ... لما كان افعاله بحكمة متقنة

كما هو في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات
معلوم السببية مجهول المهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة
لم يكن دائما ولا اكثريا ولكن السبب في الحدسيات معلوم السببية والمهية معا فلذلك كان
المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في مهياتها قيل الفرق لان التجربة يتوقف على فعل
يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه
مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل
الاقسام سبعة فقال لم يكن الواسطة فيها من الحس فقط لئن كان هو الحس هو الوهم فهي الوهميات
ولئن كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات
واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى تصور بهما وان الحسيات المشاهدات
يشمل المجربات والمتواترات نظرا الى اسناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا
للحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا
التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن
كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وواجب وممكن الى العلم
ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى
اصالة موازنة في التطابق فزال الدور اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك
لان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل
بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون
اختيارية اجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علمه علة له فقالت الاشاعرة
كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا
لا نعني بالتابعية ههنا المتأخر عن الشيء زمانا او المستفاد منه حتى يلزم الدور بل اصالة
موازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان
فكان كل واحد منهما موازنا بالآخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا
التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس
المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات
الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك
يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه

لئن الواسطة لما كانت لازمة لتصور الطرفين فكان العقل لم يحتج الا الى الفطريات

شريرا الا في علمه شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك
لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه
فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه تعالى فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى المذكور انما
يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى
الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا
ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان
كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا انه في فيضانها عليه يتوقف على
استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة
فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على المهية النوعية و
تشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى البعض استعد لان تفيض
على نفسه الناطقة صورة تلك المهية النوعية مجردة من المشخصات واذا احس بجزئيات
انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا
حصلت له هذه التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل لها التصورات
والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف
في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة
واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا و
باصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوع عن الادراك
يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان
يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك
او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها
والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم
الذي هو ادراك معان جزئية مخصوصة متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد
عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك
المادة

ليس هذا تعريفا حقيقيا للادراك حتى يرد عليه انه تعريف دوري لان معرفة المدرك يتوقف على معرفته بل هذا تعيين وتمييز لمعناه من بين سائر المعاني المعقولة ليعرف انه المسمى بهذا الاسم دون غيره منه

المذكورة ههنا انما ... فاعت الاختيار منه

بهذا المعنى فالادراک بهذا المعنى یفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثانی هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى یفارق العلم مفارقة النوعین المندرجین تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراک بالمعنى الاول فالادراک فی عبارة المتن فاعل لیفارق والتقدیر یفارقه الادراک

وتعلقه على التام بالعلة یستلزم تعلقه کذلک بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بمهیتها من حیث هی هی لا باعتبار آخر وهو لا یستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان یکون المعلول لازما بینا لمهیة العلة بمعنى انه یلزم من تصور مهیة العلة تصور مهیة المعلول ذکر فی الملخص انا متى تعقلنا العلة بکنهها فقد حصل فی الذهن مهیة موجبة لمهیة المعلول ومتى کان کذلک کان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل یستدعی حصول مهیة مساویة للمعقول فی العاقل اقول فیه نظر لان تصور العلة انما یوجب تصور المعلول اذا کانت العلة بوجودها الذهنی علة لوجود المعلول فی الذهن وح یکون المعلول لازما بینا للعلة وقد اشتبه قوله متى عقلنا العلة بکنهها فقد حصل فی الذهن مهیة موجبة لمهیة المعلول قلنا قد حصلت فی الذهن مهیة اذا تحققت فی الخارج تحقق المعلول فی الخارج فمعنى کون مهیة العلة موجبة لمهیة المعلول ان العلة بوجودها الخارجی یستلزم وجود المعلول فی الخارج لا انها بوجودها الذهنی یستلزم وجود المعلول فی الذهن وهذا هو المط واما بمهیتها من حیث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة یستلزم تعلق العلم بالمعلول لکن لا مطلقا بل من حیث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومیة واللازمیة او العلیة والمعلولیة من المتضایفات التی لا یتصور ولا یصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بمهیتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها فی انفسها وما لها بالقیاس الى غیرها وهذا علم تام بالعلة یستلزم تعلق العلم بالمعلول کذلک ای على الوجه التام ولا عکس اعنی ان العلم التام بالمعلول لا یستلزم العلم بالعلة کذلک لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قیل معروضات العلة لیست ملزومة للمعلول قلنا کذلک عوارض المعلول لیست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة یستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم فی مواد متعددة

[margin:] الاصطلاحی

[margin:] استثناه ص
استثناه لیس

[margin:] التام بالعلة کما هو المشهور وقد یقال العلم بالمعلول من جمیع الوجوه المذکورة یستلزم العلم ص

[margin:] التام م

کاثبات علمه تعـ بسایر الموجودات لکونه عالما بذاته واثبات علم غیره من المجردات بمعلولاتها کذلک الى غیر ذلک من المواضع التی یستدل فیها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم یمنع کون المبدا الاول تعـ عالما بذاته من جمیع تلک الوجوه فیه فقد یمنع ذلک فی غیره ولا یتم مقصودهم فیه فالصواب ان یقال العلم بوجود العلة التامة یستلزم العلم بوجود المعلول المعین ولا عکس لان العلم بوجود المعلول المعین لا یستلزم الا العلم بوجود علة تامة والسبب فی ذلک ان العلة التامة بخصوصها مقتضیة لمعلول مخصوص والمعلول الخاص یستدعی لامکانه علة ما فالعلیة مستندة الى خصوصیة الذات التی لا یتصور اقتضاؤها الا الشی مخصوص والمعلولیة مستندة الى امکان ذات مخصوص ولا شک ان الامکان لا یستدعی علة مخصوصة قیل فالعلم بالعلة یستلزم العلم بمهیة المعلول وانیته والعلم بالمعلول یستلزم العلم بانیة العلة دون مهیتها ومن ثمة حکم بان الاستدلال بالعلة یستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول یوجب علما ناقصا اقول وفیه النظر المذکور آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق فی الخارج وذلک لا یفید استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفید لذلک هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهنی نعم اذا علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلک ان آ موجود علم ان ب ایضا موجود لما علم ان خصوصیة ذات آ مقتضیة لخصوصیة ذات ب دون العکس فانه اذا علم ان ب موجود لا یعلم ان آ موجود لامکان ان یوجد ب لعلة اخرى غیر آ فالعلم بوجود العلة المعینة یستلزم العلم بوجود المعلول المعین دون العکس واما العلم بمهیة المعلول فلا سبیل الى استنتاجه من العلم بمهیة العلة الا ان یکون المعلول لازما بینا للعلة کما ذکرنا ومراتبه ثلث ای مراتب العلم ثلث الاولى کونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد یکون قریبة من الفعل کما فی العقل بالفعل وقد یکون بعیدة منه کما فی العقل الهیولانی وقد یکون متوسطة کما فی العقل بالملکة وانما جعل الاستعداد القریب او البعید والمتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا او نظرا الى ان استعداد الشی کانه منه ولا یخفى ان عد القریب من تلک المراتب اولى الثانیة العلم الاجمالی وهو حالة متوسطة بین القوة المحضة التی هی حالة الجهل وبین الفعل المحض الذی هو حالة التفصیل الثالثة العلم التفصیلی وهو ان یعلم الاشیاء متمایزة فی العقل بعضها عن بعض ملحوظا کل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالی کمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه یحضر الجواب فی ذهنه ولیس ذلک بالقوة المحضة فان عنده حالة بسیطة هی مبدا لتفاصیل تلک

[margin:] ما نقل عن افلاطون الالهی ان العلوم کلها حاصلة للنفس الا انها زهیت عنها لاشتغالها بالبدن والذی یحصل من تعلیم وتعلم تذکر لما ذهبت عنها التحصیل لما لم یکن حاصلا اصلا لما لا یلتفت الیه لابتنائه على قدم النفس تناسخها فی الابدان وقد عرف فسادهما ثم خلو الانسان عن العلم بذاته مع انه عین ذاته کما زعموا مما یافی فیه مبین حدوث منفصلة ص

[margin:] بعد السوال وقبل الجواب اما الحالة التی قبل السوال فهو لیس من العلم ان ... م ن

[margin:] بحضر م

المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم
بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال
الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت
معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم يكن معلومة
لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كانت حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم
مفصل وما ليس بمفصل ليس معلوما والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة
معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت الا الى الجملة فاذا شرع
في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة
حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل
ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظير ما بين المرتبتين من الاحساسات ان نرى جماعة دفعة ثم
نحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية الاولى
ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي
والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة
لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة
فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من
الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات
المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل
الصور المتعددة للامور المتكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب
حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه
من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة
فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة
الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع
يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم
لا باعتبار اختلافهما بالقياس الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا

قصد

بحسبها

لا تفصيلا

لا تفصيلا المترتبة على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا
لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة
في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من جهة انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة
معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر وبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة
من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء اذ العقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول
صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة
بالبال وملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة
الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم
وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء
كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي
والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا
كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا
ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن
بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة
الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة الافراد حتى
امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده
وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب انما يعلم
به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم
بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن
اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا
التفت بوجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس
او الهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم

بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه وايد ذلك بان
المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلومات وايضا البرهان
الاني ص
استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته
المخصوصة المتعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه
الا بالاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام وكشف او حدس و
بالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية بان من
بل يفيد علما بعلة ما
علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل عند هذا الاستدلال العلم
بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف هو ايضا كلي
لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض
عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان
المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها
اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما
اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك
اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على
فاقديه من الصبيان والمجانين والبهايم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات
المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري
العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات
وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الالات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة
صار الانسان مخلوقا على ذلك الطبع
والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العقل لا يلزمه العلم مطلقا بل عند سلامتها الا
العلم لا يلزمه ص
ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف
بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها
كالعقول العشرة
علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس
باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا
عنها
نظريا وله اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك
ايضا عايدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا
له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد

فالبعيد

فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم
وكذا الحال في ساير المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب و
على قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسايط وكالعنصر
للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد ذاتها
خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها ولكنها لم تتجرد انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان
استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود
الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من
الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها
مكتسبة مخزونة يحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى
شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى
عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من
الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل
بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك
اي المعقول عند غيبته
ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهد يزول بسرعة ويبقى ملكة
الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة
ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد بتصوره بالقياس الى كل
والعلم ايضا
مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب
شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا بالنفوس قوية
لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك
المجردات التي تشاهد معقولاتها دايما واما مراتب العمل فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع
النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم
الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى
له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله
وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في

نضى ثوبه اي خلعه ص

النواميس جمع الناموس يطلق على جبريل وعلى الحيلة ايضا على الاحكام

علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فايض من جنابه والاعتقاد يتناول لاحد قسميه فيتعاكسان
في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم
مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا مشهور وقد يتناول لاحد قسمي العلم اعني اليقين
الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب
الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول اعم من العلم
اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحمل ما لان المتبادر منه
انه يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس
كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني
انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا انه يكتفى بالعموم من وجه
ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد
ضدا لاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها
فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز
تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او
الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا
احدهما فلا يتصور علمان تعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان
كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان
للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حضور صورة الشيء عندها او الذهول
المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة
في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا تتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد
لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة
من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها
اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس من الاتصال
بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة برسوخها عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد
الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح
تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير بالاعتبار لا الصور الاعتقاد والعلم يصح
تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم

تحمل نوع التكلف

هو العقل الفعال

بسبب الاعمال الحسنة به يرتبط بالعقل الفعال

لا لزم حمل الاشياء نفس كل واحد منها

لا يخفى ان السهو قد وقع في الشرح المحقق لان السهو الذي هو عبارة عن زوال صورة المعقول عن النفس وبقائها في خزانتها لا يكون علما بالفعل لانه حضور صورة الشيء عند النفس ولا نسيانا لانه زوالها عن خزانتها بالكلية فثبت كونه عدم ملكة العلم عما من شانه ان يصير علما لتمكن النفس من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها تامل

تغاير

١١

تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة ح الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس
بذاتها وبساير صفاتها القائمة بذاتها اقول ان لك ان تقول في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا
وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور
او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة
ذهنية اخرى منتزعة منه غيرهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا
واما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او
على التصديق بحال من احواله مثلا بانه كذا كان العلم مثله بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور
او التصديق فهو غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه فكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا
له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول
صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى
تقابلهما وآخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او
الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم
والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو اعتقادا جازما سواء كان
مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به فهو بهذا المعنى قسم من
الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب و
السلب اعتقادا راجحا لا ينقبض النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد
الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين
ويقبل الشدة والضعف فطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل
بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظري
من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا اتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له
والمبادي لا توصل اليه كيفما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر و
عرفوه بانه ترتيب امور حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر
وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فانه اذا كانتا صحيحتين يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج
افادتا علما ضرورة من غير تخلف واما اذا فسدت احدهما او كلتاهما فلا يفيدان علما ضرورة يعني
لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حيوان ينتج كل انسان
حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل كما في كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد
وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما

عنهما

حجر

فاسدة فلا يفيد ان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر
لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر

وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من الاقوال في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيب شيء ذلك عادة وان لم يتكرر سمي خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر عنا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الاثر ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان للفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا الدليل يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا لو قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى فلا يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الحاصل للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم

يلزم

توليد

توليدا ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا الخ اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها كالسهو فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريقة الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد عنه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستند الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب الذي اختاره الامام لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف عنه قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل لو اوجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يكون النظر صادرا بايجاد الله موجبا للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا لاكثر الملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفة الله تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وآله الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه مما يخبر عن الله بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها

اثبات وحدتش بدلائل چه احتیاج
خورشید را نجسته کسی با چراغها
باسماعیل پسر امام جعفر عم
میل الاسماعیلیة ویقال لهم الحسن الصباح

معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل
فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغايبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه
بمشاهدة قراين الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد
عليهم بان الحق ذاته تعالى لكونه مجردا غايبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته
وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انما هو
الاحساس بالجزئيات والتنبه بما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدا العلوم
الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفايضة لا يتعلق بما لا حظ
للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى حتى يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس
فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان
النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط فطريق الرد عليهم
ان يق ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه وآله ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل
ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر
لا يفيد النجاة بمعنى ان معرفة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال
النبي صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم
كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يق ذلك
المعلم هو النبي صلى الله عليه وآله وكفى اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى
معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم
وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال
النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة
واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض الانظار الصادرة منهم فاسدة والمفيد
للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التميز بين صحيح النظر وفاسده
وهو لا يستلزم الاحتياج الى المعلم والثاني انه يرى الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها
بادنى نظر كالنحو والصرف والعروض ولا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في
علوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين واجيب بان
الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع
بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الحبر الصوري بمعنى لا بد من ترتيب العلوم الحاصلة

على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا
في العلم بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما
بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا
من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها
على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا انتاجها وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها
اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرايط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة
ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا طلب مع
الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده
ليحصل مط ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والا يلزم تحصيل الحاصل واورد
عليه ان من حصل العلم بمط من دليل ربما ينظر في دليل آخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك
المط بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل
بالآخر اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي
نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التادية مشروط بعدم تحقق العلم بالمط والمقصود من النظر
الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادرك
المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه
ليس معلوما علما يقينا وكذا الحال فيما اذا عرف الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها
واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر في معرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية
اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا
يتصور ان يضيع ذلك الجاهل معتقده فيتوجه منه الى طلب مباديه المؤدية الى العلم به كيف وهو
جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة
اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول
عنه جهله المركب واما فيضان المبادي دفعة والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس
وزاد المص شرطا ثالثا هو حضور الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولاه يلزم طلب المجهول

مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تعرض في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وتبها
فادته الى المط كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته
كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعم يجب بالعقل ام يجب بالشرع
فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان
شكر الله تعم وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعم وهي
متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعم لكونه مقدورا يتوقف عليه
الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقلا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
العقليان اي شكر الله تعم ودفع الخوف كان التكليف به اي النظر واجبا عقليا واما ان شكر
الله تعم واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعم على العبد كثيرة فان كل
عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية
وجدانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست الا منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل
هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعامه لم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب
الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي
الا ذلك فيكون شكر الله تعم واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فان العاقل
يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه
ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي
هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان اعني
شكر الله تعم ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة الله تعم فانه اذا لم يعرف لم يتصور
ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع
الخوف ويتم الشكر فيكون معرفة الله تعم ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب
عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته
فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي
ولانتفاء وجوب الشرعي الذي هو ضد المط اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به

عقليا

عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على
العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة الله تعم ثابتا
بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به يثبت الشرع والعلم بصدق
الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعم تصديقا له ووجوب هذا النظر
اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لانه راجع في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعم
من حيث انه مرسل الرسل فاذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله للمكلف انظر في معجزاتي كي تعرف
صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان لم اعرف وجوبه
لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك
الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام
منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم الصلوة والسلم اي عجزهم عن اثبات
نبوتهم في مقام المناظرة وذلك بط اجماعا فلذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا
فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه
وكل ما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه مسلم لاستلزامه المح
اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لان
كل ما يستلزم المح فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المح والمح لكونه ممتنعا لذاته
يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم
المح ثبوته يقتضي ثبوت المح وثبوت المح لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لا انه ذاته
اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى
تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة
في نفس الامر وثبوت المح ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول
بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو
سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب بحاله والعناء ازيغ

فيلزم الدور لان وجوب النظر مطلقا او في معرفة الله تعم يتوقف على العلم بصدق الرسول وهو يتوقف على النظر في معجزته والنظر فيها داخل في المطلق ان كان مطلقا او هو نظر في معرفة الله تعم من حيث انه مرسل الرسل ان كان فيها

ان شكر الله تعم ودفع الخوف عن النفس واجبان عقلا

اي اصل العارف
في معرفة الله تعم
في تحصيل المعرفة

بدون منه قدم از جهل يا قال كمعاشر
اگر ميانه كه زنى سراب وتشنه بيت

مقدم

زيادة فان قيل الا يشك لزم حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن
واجب بنظر العقل قلنا نعم اذا حصل المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية
الخلاف فيهلك لذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب
عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب
مطلقا اى نفى التعذيب الدنيوى والاخروى فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا
قبلها ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عنهم عندهم
واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفايدة يلزم العبث وهو غير جايز وان
كان لفايدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في
الآخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال انه لا يقع
لايقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى كبريائه رحمه الله ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل
فقير حضر على مايدة سلطان تملك المشارق والمغارب وتحوى ما بينهما من الكنوز والذخاير
فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملة شكرا عليها
ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل
عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما ياتى به العبد مما يعد شكرا احقر عنده تعالى من تحريك
الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة
عن النظر بل يكفى فيهما المعرفة السابقة على النظر الذى هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما
على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم
على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير
ووجوب المعرفة انما مقيد بحال الشك اى تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع
بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف
عليه الواجب فهو واجب قولكم في اثباته اذا توقف واجب مطلق على شئ ولم يكن ذلك

قبل بعثة الرسول صلعم

عقلا

هى ما ذكر من قوله وزاد المصنف شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعنى الشعور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا ١٢

الل

الشئ واجبا بل جايز الترك وفرضنا تركه ففى زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا
والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف
عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر كالاشارة فيه اول لكن يتم هذه المقدمة
بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشئ جايز الترك لزم امكان تحقق الموقوف
بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جايز واجاب المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا وبنية
تحقيق والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطا في نفس الامر لا يقدح في ذلك و
المراد بالتعذيب المنفى هو التعذيب الدنيوى او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية
ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فايدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال
به فهو واجب لذاته لا لان يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة ممنوع لان
الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتى ولا يتصور ذلك الا باستقلاله بامر الآخرة
اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما
ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن محتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها وايضا
المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما
مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما تفى
بها الامزجة فهى في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا
بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل
تقدير والا لما كان شئ من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال
قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثانى اما اولا فبانه مشترك الالزام اى ما ذكرتم من لزوم افحام
الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى الذى هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فقبل النظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر
فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر
وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علىّ ولا يجب علىّ ما لم انظر
لانا نقول قد يكون وجوب النظر من القضايا التى قياساتها معها فيضع النبى صلعم للمكلف مقدمات
ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا

محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه
من المقدمات الدقيقة الانظار ممنوع قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف
انه لا يستمع الى النبي صلعم وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت
بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا
فلان وهو انه ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه
لكنه وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر ام لا ينظر وسواء علم وجوبه ام لا يعلم فللنبي
ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين الاتيان به لا يسوغ
لك اهماله لا يقال فحينئذ يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز
تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فانهم قد خوطبوا بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن
وجوبه وبهذا الحل يندفع الاشكال عن المعتزلة ايضا فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان
الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما ثانيا
فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة
على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى
آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب
كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب قال عليه الصلوة والسلم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك
الفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال
الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد له ان معرفة
الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب
وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة
على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع
غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب

فالحاصل ان الدليل دال على ... بعد ورود الشرع

عليك

قوله تعالى

بالقاب الخ

المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او بغيره وهو تكليف الغافل فان من لم يعرفه تعالى
كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل
لان تكليف الغافل ممنوعة او شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر ان
الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني مع وقوع الاجماع
على وجوب المعرفة بل الاجماع منعقد واقع على خلاف ذلك لتقرير النبي صلعم والصحابة العوام على ايمانهم
وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدليل الدال على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم
لا يعلمون قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة
واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال
الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما
لا يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية
والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية
التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على
ذلك او نقول ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما
فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء
الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي
ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة
غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاب السبب المستلزم
اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح
وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف
اذ لا تكليف لغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه
ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته و
افعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلعم والصحابة
رضوان الله عليهم الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على
نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال النبي صلى الله
عليه وآله وسلم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع

فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية صح

بايجاد ...

الاشتغال ...

بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين و
القرآن مملو منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم
لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسايل وتفصيل
الدلايل وتلخيص السوال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرايح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم الذكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك
او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايض لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها
في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كلما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج
في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا ايضا بالاصطلاح المتعارف في
زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات
الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه قدح ايض في الكلام وان ادعيتم
ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال
بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه صلعم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه
صلعم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك
من كان قبلهم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه الصلوة والسلم
اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي
الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج
الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تع
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تع بل هم قوم خصمون وقال تع ومن الناس من
يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق و
ابطال الباطل فمامور به قال الله تع وجادلهم بالتي هي احسن وقال تع ولا تجادلوا اهل الكتاب
الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي للقدري مشهورة روي انه لما نزل
قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله الزبعرى قد عبدت الملايكة
والمسيح افتراهم يعذبون فقال صلعم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل

وروي ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي
اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا
فان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايض النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام
الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه
الله تع بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون فرضا
لا منهيا عنه وثالثها قوله صلعم عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد
اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته
اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن عبد الله المعتزلي
قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تع هو الذي خلقكم
فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولكم فسمع سفيان
كلامها فقال عليكم بدين العجايز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه
وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد
ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل
والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو منقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل
والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسايطه اي ما يلزم ما يتالف منه ملزوم العلم والظن
اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله صلعم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف ممتنع
لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق
الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد
من النقل فيلزم الدور ومن تلك القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته
القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تع افعصيت امري وكل عاص يستحق
العقاب لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيد المقدمات بالقريبة
لان النقلي الصرف ايض بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه
وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة
وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة

في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة منه وبارادة المخبر تلك المعاني يلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب وفي العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يورد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما يدل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ح ان يأول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب التأويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء على الاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه نط قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قراين مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في وضع الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة

تواتر تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قايم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القراين قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء انه لا مجال للعقل فلا تعارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادته اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسماه يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل وبين الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتماله الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما في كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بمفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الواسطة

اوسط اگر حمل یافت در صغری باز — حمل بهر دو دوم وضع بهر دو سیم
وضع بکبری شکل نخستین شمار — عکس نخستین دان رابع اشکال را

اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او منه الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فهو مغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا ههنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لانا نقول الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن يدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانيات بل الاستثنائي ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل والنتيجة امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان منه احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي فكذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين كل منهما لا يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين

به في الكبرى ومحكوم ص

ايضا ص

كل منهما لا يستدعي عين الآخر ولا رفعه

عين احد الجزئين صح

واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والآخران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تتبع جزئيات كلي واحد لاثبات حكمها في ذلك الكلي فان كان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما يسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية التي تلحق الشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فانقسام المحل يستلزم انقسام الحال صح

ايضا ص

اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير
يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة فى الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة
المعقولة التى فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار
واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل
لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايض يقبلها الى غير النهاية والغرض ان الاجزاء
متخالفة فى الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل فى المركب وتركب شى من اجزاء غير متناهية مح
والاعتراض عليه يعلم مما ذكر فى مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا لانه يكون بريا من الشوايب المادية فكل ما هو كذلك فشان مهيته ان تكون
معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل
وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله
يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجريهما من الامور العامة المعقولة
والحكم بشى على شى يقتضى تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره
وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون
مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بذاته اما الصغرى فظاهر
واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد فى الخارج يصح مقارنته لذلك
الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة
هى استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التى هى اعم من المقارنة التى فى
العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة فى العقل والمتقدم على المتقدم على
الشى متقدم على ذلك الشى فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة فى العقل فلا يتوقف
عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة فى العقل فاذا
وجد فى الخارج مجرد قايم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التى لا يتوقف على المقارنة فى العقل
بان يحصل فيه المعقول حصول الحال فى المحل وذلك لانه اذا كان قايما بذاته امتنع ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه او حلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة فى هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهى صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال
فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد فى الخارج وكان مجردا قايما بذاته يصح ان يقارنه معقول

لان استعداد الشى متقدم على فعليته

آخر

آخر مقارنة الحال المحل ولا نعنى بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القايم بذاته مقارنة
الحال المحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون
عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم
يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان
يستدعى الامكان فيمكن ان تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل
ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته
فيجب ان يكون عاقلا لذاته دايما لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثانى باطل
لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دايما حاصل له لا يغيب
اصلا فيكون التعقل دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية
اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى
ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقى المقدمات محذوفة واعترض
عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرح بان
كنه ذاته تع يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ايض ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته
مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو مم وثالثها انه يجوز ان يكون يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص
فقط اعنى المقارنة فى العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل
لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعنى المقارنة العقلية وايض ما ذكره فى امتناع
توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة
المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة
فان قيل توقف صحة المقارنة المطلقة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين
موجودا قايما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة فى العقل
ايض ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهنى قايم بغيره فلا يتحد
جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات
ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا

لان ذاتيات الافراد متقدمة عليها بخلاف عرضياتها فانها متاخرة عنها

فى قوله فاذا امتنع اثنان منها تعين لزوم الدور
كما اذا قيل صحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة التى فى القسم الثالث فاذا توقفت ايض على هذه المقارنة الخاصة لزم الدور والا يلزم
على المقارنة
ووقوعها فى ضمن فرد الآخر من افرادها

ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد او
لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور اولا بالقصد والشعور الاول هو ان يكون
مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني فهو ان يكون مصدر الفعل واحد
بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالشعور هو
القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور هو القوة النباتية
والقدرة يفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور و
اعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة يكون مبدا
لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة
لا يكون قدرة لشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون
الثاني والنباتية بالعكس وبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند
الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد بالتاثير بالفعل بل بالقوة
بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من
شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا
عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تع وبهذا يندفع ما يقال
لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب
اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل
انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في انه لا يؤثر بالفعل
لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظي والقدرة يفارق المزاج
بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير الاثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية بين الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فالقدرة فيكون
اثره من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع
فالقدرة يغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة ففي قوله
ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب

ومصححة للفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك
وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا لزم
القلب انما جعلته ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة
بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان
القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف
الواحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما
لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة يطلق على القوة التي هي مبدا
الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد
الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق ايضا على القوة المستجمعة
لشرايط التاثير برمتها ولا شك انها لا يتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور
غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرايط المعتبرة
في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من
بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد
بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير فلذلك حكم بانها لا يتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة
القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان
القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يق انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرايط التاثير وتقدمها على الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان
القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب
المعتزلة واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم تكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان
حال الكفر والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا
للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة و
كونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود
وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لاجل
ان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل
والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم
العالم او حدوث قدرة الله تع ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والتالي بقسميه بط واجيب

الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل فان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على
الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة
التي هي شرط واجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في
زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان
بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة
بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان لانهم
لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال
الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث
الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المح احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا
وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث
قدرة الله تع او قدم العالم بل قدرة الله تع قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا
واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة
وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض لقدرة الله تع وما توهم من ان العرض لا يطلق على صفاته تع وان
صفاته ليست مغايرة لذاته مما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل
وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا
واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة
ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال
الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب
ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت
القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين
وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا لا يكون الحالة
التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان
قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل
ومقدورية الفعل انما تتحقق في زمان تعلق القدرة به اقول فليجر مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل

وقوعه

وقوعه مح بانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط
كونه قبله مح والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه قبله مح
ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا
المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه قبله بل منه مع فرض كون ذلك الزمان
قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف
بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير مح فانه
يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه قبل
زمان الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما في قعود زيد مع بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما معا
وقاعدا وليس مح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور
مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية
والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت
كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من جوز ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فعنده جواز اجتماع
قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين
كما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تع فعلا متعلقا بالقدرة الحادثة وانها لا تتعلق
بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما الفعل واحد بل يكون كل واحد
من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل آخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل
واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه
يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان
يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر
عندهم لانا اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر
وقد مر شرحا في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد
القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر
واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع
امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل واحد من القدرتين
المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه

من شخص واحد ورد المص هذا المذهب وقال ولا استبعاد فى تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال
القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصى وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته فى القادرين
لانا اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك
المقدور باحدى القدرتين فى هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم
جواز وقوعه بهما فى زمان واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها فى
زمان وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع
واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل
العدم والملكة اختلفوا فى ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون
قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثانى واختاره
المص احتج الاشاعرة فى اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه
التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هى الا ان فى الزمن صفة وجودية هى العجز
وليس هذه الصفة فى الممنوع ولابى هاشم ان يجعلها عايدة الى عدم القدرة فى الزمن ووجودها فى الممنوع
فان قيل الممنوع انما ياتى منه الفعل وهو بحاله فى ذاته وصفاته وانما التغير فى امر خارج بخلاف
الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المص فى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء
فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان
فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة
عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش و
يمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى
فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اى لتضاد احكام القدرة والخلق
فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا
لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضى
تضادهما والخلق ايض يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق
واعلم ان ما ذكروا انما يفيد مغايرة الخلق القدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشى
صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان وجوديتان متنافيتان لا يصدقان
على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير الخلق والقدرة اما ذاتا واما اعتبارا واما
تضادهما وامتناع اجتماعهما فى محل واحد فلا كيف والظ اجتماعهما فى محل واحد بالقياس الى فعل

جائز ص

على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايض كذلك
فالحكم بان احدهما كذلك دون الآخر
تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل ص

واحد

واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافى اللازمين يستلزم امتناع
اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتضادان وذلك معنى التضاد فجوابه
ان تنافى اللازمتين المحمولتين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما فى محل واحد
لا صدق احدهما على الآخر والمقتضى لامتناع الاجتماع هو تنافى اللوازم الاتصالية ومنها
اللذة والالم اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهى كساير الوجدانيات
وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم
ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشى الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة
للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتغلب للغضبية وادراك حقايق الاشياء
واحوالها على ما هى عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشى قد يلايم من وجه دون
وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على
النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايض ظهر فايدة قيد الحيثية فى تعريف الالم فيما ذكرنا
ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى مدرك مخصوص هو الملايم فى اللذة
والمنافر فى الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ثم المعتبر
الملايمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا فى نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملايمة فى شى فيلتذ به وان
لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة فى شى فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله
وتختلف بالقياس اى وتختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد و
يتالم به آخر وذكر الامام الرازى بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من
انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس
ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هى معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها
بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافرة ولا هو كاف فى حصوله
لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير
طبيعى فان قيل كيف يتاتى هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهى واجلى من تصور
الملايم والمنافر اجيب بانه لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف وان استغنائهما عن

وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا تستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عما هو الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني ونحوه ونحن لا نمنع جواز يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما تنازعه في مقامين احدهما ان اللذة هي دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد تحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة جمال وصال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد تحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها الى من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني اشار بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب هذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض النقي لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها يفرق وبعضها يكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند الصماخ ملاقاة وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع يده بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لم يتخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يلتذ بعد العضو المنقطع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذا

النمو

زالت

يبتدى الى آخ

النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو يفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفريق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان منكرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم اللسعة العقرب ايضا هو تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا واقول وان سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان مختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم اللسعة ما لم يولم الابرص بل ليس لاحدهما نسبة الى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو ان الحرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وزال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس فيه كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون الم والثاني سوء المزاج المختلف فالكيفية

الامر

الاني هو الاستدلال بالمعلول على العلة واللمي بالعكس

مرض الدق هو المشهور

الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كانت المحسوسات
اذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا او يجب استمرارها تقلل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية زمانا ص
الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية
الحاس والمحسوس ولذلك فان المغافص في الحمام يستسخن هواءه او الماء الحار حتى انه يستمر عنه ويتاذى به وذلك
للمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قاب ساعة او اقل ثم تروح به هواء الحمام ويسخن
فصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراوح لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة
والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او
عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة
واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقل
فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد وقد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي
فرفضه لما يعاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة
تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف
واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة
وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب
يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان
احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة
في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب
لا جرم يكون لذة القوة العقلية اقوى من ساير اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات اللذة ص
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا او غيره قالوا انه قدرة القادر الى طرفي المقدور
اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد
مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل
او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك
لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا بعد هذا الاعتقاد وربما لا نجعله
ميل ص

مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثره خير بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن
هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق
الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان
الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها
فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته
ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما النفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر
بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر
بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا
كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه بلا داع لمرجح على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما صح صح
والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر
الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع
الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة
من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور
بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل
ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي
الطرفين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على اليمين لكون ان القوة في اليمين اكثر و اليمنى له
القوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو
الاقرب الى اليمين والجواب منع الفرق والمعارضة بالضم ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة
الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل
اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم
فلانها لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا اذ لو كانتا متخالفتين
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع
مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة
الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل

متخالفين مع ضد الآخر جايز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظ
او ضدين لامرين واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول
ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل واحد من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجيح
احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايض يجوز ان يكون كل شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها
من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايض بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة
من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة
الشيء وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء ويكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا تستلزم
كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها
نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى
الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايض لان ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند
عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي
ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة
لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظ والقايلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام
فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن
مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو مح لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان و
اجيب بانا نمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها
ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ورد هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة على راي
الشيخ ومتابعيه والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من
الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المتقابل
الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور
بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك
ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم
كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه
المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جايز دون
المقابل مقابلة السلب الايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع على الاشاعرة

دون المص حيث

دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه آنفا ثم ان الحكماء و
اهل الملة اتفقوا على ان ارادة الشيء اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزوم وجود
ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القايلين بان
معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت
بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا يوجب ذلك المراد
عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطايفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت
تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزما
عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور
ايجابه اياه وقد استدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد
فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة
الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى درجة الجزم مقارنا للفعل
ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له
وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرايطه او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايض واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم
الايجاب فهولاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل جازمة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة
مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل
امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله و
يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل
وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد واما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة
فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما
اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان
بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة
لان الارادة قد يتعلق بنفسها دون الشهوة فان الشهوة لا يتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة
بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما يشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا

قد تم نحو

الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد يتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد
النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده لمنفعة نفعا او فى
ميله اليه نفعا لم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور
بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لها ولا احتياج حصولها فينا الى ارادة
اخرى ويكذا الى ما لا يتناهى اللهم الآن يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تع ايانا على الارادة
فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا فى ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة
اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال
الجبائى يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون
الارادة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع لا يقتضى كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة
تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة
والموت وجه آخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فشربه ولا يشتهيه
بل ينفر عنه وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من تلك
الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان فى شئ واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود
وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدة النفرة دون الكراهة المقابلة
للارادة وفى اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا
فى حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التى ذكرت يفتقر الى الحيوة وهى صفة تقتضى
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو
راى البعض لا للاحتراز وقيل قوة هى مبداء لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول اليتميز عن
قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها ساير القوى الحيوانية اى المدركة و
المحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح
الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج من ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل فى المركب
اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تع الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المدركة المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج ومبدأ للقوة الحس والحركة فتغايرهما ضرورى وكذا تغاير القوة الغاذية
لوجودها فى النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدء لقوة الحس والحركة ولقوة

التغذية

التغذية والتنمية الحيوانية بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج والعضو الذابل والا لتسارع اليهما
التعفن كما فى الميت من غير حس وحركة فى المفلوج المفلوج ومن غير اغتذاء فى الذابل واعترض
بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة فى المفلوج ومن
غير اغتذاء الحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل
واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه
بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقى غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمتنع قوة عن بعض آثارها
دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعنى لما كان الحيوة عندنا
مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المولف من العناصر لان
المزاج لا يتصور الا بالتاليف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيوانى وهو جسم لطيف
بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن
فى عروق نابتة من القلب يسمى بالشرائين فالحيوة عند المص مشروطة باعتدال المزاج النوعية والبنية
والروح الحيوانى والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من
زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان
الروح فى العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى
بالحيوة ليس مشروطا بشئ مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تع فى البسايط بل فى الجزء الذى
لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم
بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل
جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم
الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض
فقط لاسباب مرجحة فى الخارج لانا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية المولفة واجيب بانها
يقوم بالمجموع الذى هو البنية المؤلفة وليس منه قيام العرض باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء
حيوة ويكون اشتراط كل جزء بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المح

صح

او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ثم
كيف واجزاء البنية من العناصر المختلفة الحقايق لايتاتى فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية
حيث تحققت فى الجزء الآخر منه غير شرط الا انا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة
بالجزء الاول لايستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى به يتحقق البنية ويقابل
الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارى بعد البصر
لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا
للحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية يضاد الحيوة وعلى هذا ينبغى ان يحمل
ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير جرح
واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان المراد به الاثر
الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظ لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت
وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تع خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف
بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق فى الآية التقدير وهو متعلق بالوجودى والعدمى
جميعا او الاحداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد يحدث
بعد ان لم يكن يعنى يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير
اعمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية
الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ فى الفصل الاول من القانون ملكة او حال يصدر عنها
اى لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه
على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص
بالراسخة كما زعم البعض على ما قال فى الشفاء انها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنها لاجلها
الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفة من الآفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم
الملكة على الحال فى الذكر مع انها متاخرة عنها فى الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم
يصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال او لانها اغلب فى الصحة وقال الامام لانها لم يقع

اختلاف

اختلاف فى كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات
وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية
والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اى
المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر جوابه وعلى هذا يكون فى تعريف الشفا تكرار اللهم
الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر فى مواضع اخر من
القانون من ان الصحة هيئة تكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال
كلها صحيحة سليمة فمبنى على ان الصحة المبحوث عنه فى الطب هى صحة الانسان وانما جاز تعريف
صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف
غير المحسوس بالمحسوس ليس بتعريف الشى بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة
للصحة اى ملكة او حال يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر فى مواضع من
الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ولست اعنى من حيث هو مزاج او الم و
هذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام
هو انه عند الصحة يحدث هيئة هى مبدا لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث
هيئة هى مبدا للآفة فى الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما
تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد فى
انه اى هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء
التركيب وتفرق الاتصال ولا شى منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة
اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث
يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهى من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهى من مقولة ان ينفعل
واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال
وليس شى منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد
من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل

ويتعرض للاضداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل لم
تحت مقولة اصلاً واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضداً لها تسليم ه
والجواب بعد كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا
ما قيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او
المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل و
الحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو
كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن وهو
كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من الموذي والغضب وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
دفعة هربا من الموذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر
يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فانهما اذا غلبا على الفكر تحرك
الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل
هو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح
اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه
امران احدهما غضب ثابت والآخر تقرر صورة الموذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام
وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله
ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه
ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير
والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات
المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء
للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصلة كالزوجية
والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات

وقد يعد

وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون
والشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم
لكن لا خفاء في ان جزء الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات
المختصة بالكمية واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون
الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم
والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة لكيفيات المختصة بالكم
انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق
الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركب الكيفيات المختصة بعضها مع البعض
لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائي وثلاثي ورباعي وغيرها
الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا لاجتماع
اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا
بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث
ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما
يفتقر الى المادة في الوجود دون التصور كما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والآلهي واجيب بان
الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
وهي المبحوث عنها في تقسيم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا
لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون
او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير
يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك
النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة والاستقامة
والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء الخط واذا

تركيب ه

كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او
انقص من المنحنى او مساوله وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهى اعظم من وتره كلام مجازى على
سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك
النهاية المخصوصة التى هى المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة
فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثانى انطباق المستقيم على المستدير جايز مع
بقائهما على حالهما كما فى الكرة المدحرجة على سطح مستو بعود الى وضعها فان محيط دايرة على سطح
الكرة منطبق على خط مستقيم فى ذلك السطح غاية ما فى الباب ان الانطباق ههنا تدريجى وفى المستقيمين
دفعى على انا لا نسلم اعتبار الانطباق فى التساوى والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله فى الرسالة
المعمولة لبعض الافاضل فى حركة الدحرجة وقد يرسم بانه الذى الخط المستقيم بانه الذى ينطبق اجزائه
المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع بخلاف المنحنى فانه ينطبق قوسان احدهما على الاخرى فى
بعض الاوضاع اما فى جميع الاوضاع فلا ينطبق وذلك اذا جعل تقعير احدهما فى جانب تقعير الاخرى و
قد يرسم بانه الذى اذا اثبت نهاياته وقيل لا يتغير وضعه ورد بان قبله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه
ضرورة وقد يرسم ايضا بانه الذى اذا وقع فى امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة
فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه فى امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذى يحاذى
جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدايرة يعنى لا شك فى وجود الخط المستقيم وكما انه موجود
فالدايرة ايضا موجودة وهى سطح مستو يحيط به خط واحد تفرض فى داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة
الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بتوهم اثبات احد طرفى خط مستقيم متناهى الطرفين وتحركه طرفه
الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد توقف وجود الدايرة على وجود الدايرة على وجود
الخط المستقيم فهو مم لان القوس المنطبعة على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدايرة
اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية تحيث يثبت احد طرفيه ايضا
موجودة بلا شبهة فالدايرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضهما يعنى
ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه
والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط
المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضهما اعنى الاستقامة و
الاستدارة متضادين قيل الحكم الثانى صحيح دون الاول لان الدايرة سطح مستو وهى موضوع لمحيطها

الذى

الذى هو خط مستدير اقول الحكم الثانى ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد فى السطح الغير المستوى
فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروطة مستو وتوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا
نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين فى الموضوع الواحد القابل فى
ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لاجزاء الموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم
من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضهما اعنى الاستقامة والاستدارة متضادين
فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى ان الاسود والابيض
لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض والشكل احاطة الحد او
الحدود بالجسم اقول لعل مراد المصنف بما ذكر ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة
لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وتر القسى غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا
للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هى المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ
ضد الواحد واحد كما مر فى مبحث التضاد وايضا كل قوس تفرض فى تلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم
تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شىء من تلك القسى ضد المستقيم فلا يكون المستقيم
ضد الشىء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحد فى المستديرات فيكون هى حيث يكون طبيعتها المشتركة
بينها مخالفة للمستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود فى الخارج هو
مستدير معين ولا شىء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة
المجردة فى الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم فى الموضوع فلا يكون ضدا له فلو لا تضاد المستدير لان
طرفى المستدير الواحد يمكن ان يكون طرفين لقسى غير متناهية فيلزم ان يكون للمستدير واحد اضداد
بلا نهاية واعترض بان القوس التى توترها المستقيم المذكور من العظيمة التى على محدب الفلك الاعلى اعظم
ما يمكن ان يوجد فى الخارج من القسى المذكور فهى فى غاية الخلاف فهى بالمضادة اولى من غيرها والشكل
هيئة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما فى البسيط الكرة والحدين كما فى نصف
بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدايرة
اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بالسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد واحد او حدود مع
انضمام اللون يحصل الحلقة هذا مشعر بان الحلقة كيفية حاصلة من اجتماعها الثالث المضاف

فيه نظر كما لا يخفى

هيئة

ضداد

حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل
الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاول وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع
المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا
ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين
الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضا كما يقال
الاب اب الابن ويقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر
لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان انسان اب واما
المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة البنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر
الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد
للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم و
يجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون
الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا
بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا
ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان
ومن شان الآخر التأخر بحسبه فان قيل التقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم
الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل اجيب بان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما
العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا
اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه والتكافؤ بين المضافين
الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضهما فاذا
اخذ وجدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلا منافي ذات
المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف
كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى
والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه
لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المصنف واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا لزم

يعني ان

يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين
المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا ينقطع بتعلق الاضافة
بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا محتاج في كونه مضافا الى
الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافا الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة
بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل
فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بيناه ويتسلسل لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها
في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زايدة عليها واما حصولها في محل فليس مفهوما ورا كونه حصولا
في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول
الشي في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشي وكيف لا وتحقق الشي في نفسه متقدم بالذات على حصوله
في محله ولا يتصور تقدم الشي على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة
لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها ولم يتصف
تلك الخصوصية بالوجود ولم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها
على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من
قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فانما يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشي على نفسه ليس بشي
اذ لا خفاء في ان اتصاف شي بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار
الى الثالث بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة
للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان
الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلاثة والاربعة
وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب
بينها وان كانت مراتب الاعداد في نفسها مرتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تع يعني لو كانت
الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تع الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة
ان لله تع بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه
بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تع بالنسبة الى
الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على انه تع ليس له صفة موجودة غير متناهية
كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تع بالحوادث لان له

قياس ح

مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القايل
بوجود الاضافة ليس قايلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا
دون بعض ونخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي بمعنى لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي
واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين
فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق
مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق
فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة
والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من
المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين
صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف
المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل منهما او في احدهما او
لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة
ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص
العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يتوقف على حصول
صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث
اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع
من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان بمعنى كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون
ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا
اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر
في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر ام لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث
فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل
الخلا فانه لا ثالث بينهما على بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون
وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز الاول والحركة
حصولا اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة
فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز

عون آ

الاول

الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول
في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه
دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول
الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او مسبوقا
بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى
ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تع خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهر آخر
فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي
وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث
امر زايد بالاتفاق على السكون غير مشروط فيه فيغيرا وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في
حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي
بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل واحد منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز
لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني
حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قايل به و
اعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة
والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول
منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى
جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة
عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر متاخروهم
الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان
وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروها بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان
تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا التصورات اولية عانه الحس عليها واما الآن و
الزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة
بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه
الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي

بخط العبارة زايد في بعض النسخ
فعلى هذا يكون السكون ما هو فيه

ولاوجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول امر آنى غير منقسم
فى امتداد المسافة فهذا الحصول لئن لم يتعدد لم توجد الحركة لان المتحرك فى الاين مثلا ان كان له من مبدء المسافة
الى منتهاه اين واحد فلا حركة له فى الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات
المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالى الآنات وتركب المسافة من الحدود
التى لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم فى
فى ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو بط فرضا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار الموضوع
والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هى التوسط الحاصل
الحاصل لموضوع واحد بالشخص فى زمان واحد فى مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين المبدا والمنتهى
معينين واختلاف نسبة هذا المتوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك فى كل آن فى حد آخر بعضها
لا يوجب تعددا فى ذات هذا المتشخص بل فى عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة بعرضها
ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالى الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك
زمان سكون قلنا هذه النسب التى تعرض للحركة فى الآنات الى الحدود المفروضة فى المسافة امور اعتبارية
نعدم اعتبارها لا يقدح فى وجود الحركة التى هى فى ذاتها بحيث اى حد يفرض فى مسافتها يعرض لها هناك نسبة
فى ان يخالف النسبة التى يمكن ان يعرض لها فى حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة
بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة فى الحركة وهى
ان المتحرك فى الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له فى الاين بل هو ساكن
مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها فى الاكثر من آن واحد فقد
انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون فى كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية
فيلزم تتالى الآنات وهو بط واما متفاصلة بزمان لم توجد فى ذلك الزمان شئ من تلك الايون فيلزم انقطاع
الحركة الاينية وكذا فى الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدا المسافة الى منتهاها
اينا واحدا مستمرا وهو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر تختلف نسبته الى حدود المسافة تعدده
وتتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض فى المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض فى ذلك الاين المستمر اينان متصلان
بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على
خط يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية نقطة غير متناهية فلا يلزم تتالى الآنات ولا انقطاع الحركة

ولاكن..

ولاكون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة ففى كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى
فرضا ولا يمكن ان يفرض فى تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها
يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شئ من المحذورات اقول القول بان للمتحرك فى الالوان المتباينة الالوان بعد
بالنوع لونا واحدا منه اول الحركة الى منتهاها مما يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت
فى الاعيان لا تخ اما ان يكون شئ منها موجودا فى الحال او لا يكون والتالى بط لانه لو لم يكن شئ منها موجودا
فى الحال لم يكن موجودا فى الماضى ولا فى المستقبل ايض لان الموجود فى الماضى هو الذى هو الذى وجد فى الحال
والموجود فى المستقبل هو الذى يوجد فى الحال وكذا الاول لان الموجود فى الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه
سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قار الذات فلا يكون الحركة الموجودة
فى الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذى لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة ولان
المنطبق على المسافة انما هى الحركة بالمعنى الثانى فنختار انها لا وجود لها فى الاعيان اقول يمكن النقض عنه الشبهة
بوجه آخر وهو ان لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذى هو الفصل المشترك بين الزمان
الماضى والمستقبل والثانى القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضى واوائل المستقبل ويختلف مقداره
بحسب اختلاف الافعال التى يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود فى الماضى
هو الذى وجد فى الحال والموجود فى المستقبل هو الذى يوجد فى الحال انما يستقيم فى الحال بمعنى الثانى وقوله
فلا يكون الحركة الموجودة فى الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم فى الحال بالمعنى الاول فاحدى
المقدمتين فى محل المنع على اى حال يتوقف اى الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدا وثانيها
ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدا والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان
فى شئ واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك
هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التى يقع فيها الحركة واليه اشار بقوله و
المنسوب اليه لان الحركة ينسب الى المقولة التى وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لابد
لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لابد فى
تحقق الحركة منها على ما صرح به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود
الحركة فكيف يتوقف هى عليه وايض منتهى الحركة قد يكون متاخرا فى الوجود عن الحركة كالبياض
فى الحركة الى البياض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لابد لها فى تحققها من هذه الامور الستة
فلان الحركة من حيث انها عرض حركة لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة

لابد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لابد لها من زمان ولابد
لها ايض لذلك من مسافة او ما يجرى مجريها واما استلزام الحركة للمبدإ والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة
المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راى الحكماء فلا يتصور لها
ثبوت مبدإ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة انفرض لها مبدء ومنتهى ولا شك
ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايض فالحركة لا تستلزم المبدء ولا
المنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضها بفرض انقطاعها فى جهتى امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان
الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هى المبدء وما منه مردود
بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان تتأدى اليه فذلك هو المنتهى
مردود لجواز ان يترتب عليها ذلك الكمال الثانى ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا
يعنى ان محل مبدء الحركة قد يكون بعينه منتهاها وذلك فى الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة فى الجسم
المستدير كالفلك يكون مبدء الحركة ومنتهى فان الحركة منها هى بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا
وعرضا يعنى قد يكون مبدء الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة
الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان كل واحد من المبدء
والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما
القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدء الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا
الذى ذكروه حكم ذاتيهما واما حكم مفهومهما الذى اشار اليه بقوله وهما اعتباران متقابلان احدهما
بالنظر الى ما يقالان قال الامام له المبدء والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذى المبدء وذى
المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثانى على سبيل التضاد
اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدء انما يعقل بالقياس الى ذى المبدء وذو المبدء انما يعقل
بالقياس الى المبدء واما ان الثانى على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما
للآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من يعقل مبدء الحركة يعقل منتهاها فثبت ان
كل بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقالان له فان المبدء والمنتهى
انما يقالان لذى المبدء وذى المنتهى ولو اتحد العلتان انتفى المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقى
للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالى للمكان المتصف بالوضع اعنى الصورة الجسمية التى هى جوهر
ممتد فى الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو المقابل فى ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية

محل ح

واما الهيولى

واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها متحركة بها اى بالحركتين بتعاون بالعرض والمعروض
الحقيقى للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هى محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهى متصفة
بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها متصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد
هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اى لا يجوز ان يكون الشئ الذى عرضت له المتحركية
حقيقة هو الشئ الذى عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر
لا يجوز ان يكون علة مستقلة محركة اى فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء
بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثانى منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع فى الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة
منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اى الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم
ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة فيلزم ان لا يكون المحرك الذى
هو مستمر محركا بنفسه كافيا وحده فى هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة
بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب من تلك الحالة الملائمة كما ذكرتموه زعمتموه
فى الطبيعة التى هى محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايض قد تبين ان الحركة الموجودة فى الخارج هى الحالة
المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بتشخصها الى منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المستمر
وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة عوارض مقارنة اياها لا يفيدها
تعددا تشخصيا فلم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبى غرض المستدل
ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر فى اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة
او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم وحده بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح فى ذلك الغرض لكن لا يتم
الدلالة على ان فى الاجسام قوى هى مبادى حركاتها والثانى ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم
الحركة جميع الاجسام وفى جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والثانى باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا
فى بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد
جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الاجسام فى حقيقة واحدة هى الجسمية المطلقة
المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة مشاركة فى كونها جواهر ممتدة
فى الجهات فيقتضى بعضها حركة بنفسه دون بعض آخر وعلى تقدير التساوى فى الجسمية جاز ان يكون
اقتضاؤها للحركة بشرط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان تعم الحركة

والبعدم

معارضة

دايما وبعضها ساكنا

جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان تقول الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك
وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاؤها بالحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام
وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم
في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال يعني ان
الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي
مثلا فيقتضي ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل تقتضي
الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام
لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة بكون الطبيعة مقتضية للحركة التزم
فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في
الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي
المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسايط الجواهر يوجد دفعة ومركباتها تعدم
بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة تعدم ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال
يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسايط الجوهر انما توجد وتفسد دفعة
لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان
لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في
جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع آخر او صنف الى صنف او فرد الى فرد ولا يوجد
شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها
في آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او
لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال
الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادته ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية
فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون
الكيفيات وساير الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك
حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم
ههنا ذلك المحال لكنه لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك

الزمان

الزمان ص
حركة في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها
بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة
بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض
دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة
بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام كذا الدم
الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة
عنها ولا يتخلص الا بان يقال كما مر للمتحرك الايني فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر
يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية كل واحد منها مفروض
في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين طرفي حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض
فيها كيفيات غير متناهية مفروض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية
فتعدد افراد الايون والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل
كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما
خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقطة لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفان
وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه ايون او كيفيات لا تقف على حد فالواد مثل
هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا ليقوم محله
بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل
الكيفيات مع بقائها بتشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحريكها في الكيف والفرق بينهما ان
موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف بقاؤها موجودة ص
المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون
تلك الصور جوهرا مقوما لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله
متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا ومعنى الا بان بالفعل
يتصور تصوره معنى والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء

فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اى متصورة بصورة معينة من ابتداء
الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك فى الصورة بالضرورة لانا لو سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها
لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة
فى الصورة عليها لانا نقول هى مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات
متحصلة اخرى وليس الشئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى
فليس هناك حركة اصلا وقيل وهذا الجواب كما يرى مبنى على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل
موجودة فى وجوده الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من ان وحدتها وتعددها باتصالها
وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت بذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فى ذلك مجال
اقول وايضا انما يتم البيان فى عدم حركة الهيولى فى الصور الجسمية ولا يتم فى عدم حركتها وحركة الجسم
فى الصور النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها فى بعض
بسايطها وحده او فى جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة فى الجواهر المركبة ايضا وما ذكره
من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة فى جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك
ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه
وانعدام كل جزء منها دفعى فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع
لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقى على حالة
واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع تغير موضوعه معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية
وقد فرض خلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما
اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك فى الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد
انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع آخر منها اعنى الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك
الجسم فى الاضافة تبعا للحركة فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى هى من الكيف وكذلك اذا كان جسم
فى مكان اعلى ثم تحرك فى الاين حتى صار فى مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك فى الكم
حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو احسن اوضاعه فقد انتقل الجسم
فى هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة فى معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه
الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها فى انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره فى هذه الاضافات
مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت فى انفسها بلا تغير فى معروضها لاستقلت بالمفهومية
وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا فى المضاف واعترض بان هذا الدليل

بعينه جار فى ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض
النسبية مع وقوع الحركة فيها بلا تبعية شئ واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى
بالمفهومية مجرد كونها نسبية حتى يرد النقض بساير الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضيهما
فى الاحكام واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت فى النزول والصعود فلا
شك انه تتغير احاطتها تبعا لحركتها فى الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم
فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه
الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد
فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن السخونة باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما
زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا تكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على
الاستمرار وكذا الحال فى التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة فى مراتب التسخن
او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة
بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن
السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة فى السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا تكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن فى
زمان والتبرد فى زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل الفصل بينهما هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة
فيهما تتبع الحركة فى غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان فى الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة
للحركة اما فى القوة ارادية كانت او طبيعية او فى الآلة واما فى القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا
يسيرا والطبيعة قد تجوز كذلك والآلة قد تكل وهكذا ففى جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما فى الارادة او
فى الطبيعة او فى الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقض قبوله و
استعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها فى الفاعلية ولا يخفى ان التبدل فى
التأثير يستلزم التبدل فى التأثر فيقع الحركة فيه او فى المقولتين تبعا ففى الكم باعتبارين لدخول الماء
القارورة المكبوبة عليه ولصدع الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذى فى جميع الاقطار على
التناسب اشارة الى تفصيل وقوع الحركة فى المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة فى الكم تقع باعتبارين
احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان

ينضم اليه غيره والتكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع وقد يطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالته ان انتقال الجسم عن مقداره يكون الى مقادير يترتب لا محالة بتفاسير فجاز ان يكون للعقر حد معين لا يمكن ان يجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عنها المقدار مع الصورة التي تقتضيه

ينفصل آنه

جزئه

الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة فما لها فالم ينضم اليه الصورة لم تحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما يدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمقصود ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس يكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت بمبده لود مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يصل براسها هواء من خارج ثم يكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملئون الرسالات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الا لدخول الخلاء حدث فيها بان يخرج بمص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان ذلك الخارج ايضا ثم وجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا وصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء الثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فينصدع الآنية وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وظاهر انه لم ينفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويتداخله في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منهما في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انهم اذا عدوا النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال ايضا منها اقول قد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار

الثالث

في المغتذي

وسايرها

في النمو والذبول لا يتواردان على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له مقدار الصغير بل
بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض
لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء ما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الكبير والصغير في
حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم و
كذا الذبول وبما حققناه ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا
واحدا في نفسه في هذا المطلوب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار
المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في
الكم والحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على
شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه متشخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم
اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه متشخص واحد لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه بعينه
فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في
حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشرا لما كانت في حال عشراء
الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف لاستحالة
المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس بهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف
وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء يصير حارا بالتدريج وبالعكس والخفي
ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء
طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني
بل تمسكوا فيه بالحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن
انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة لكن قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان
يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات
بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون
حركة واما بيان الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوهها
لابطالها في مباحث المزاج والمصنف اشار مذهبي الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس
فان الماء لو كانت اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحر باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت

بين ظاهره وباطنه

بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظ اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما
في الاين فلكونه معلوما بالضرورة ومدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما
يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة منه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما
في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع
الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج من مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء
قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم
في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض
لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف وتضاد
الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل والانقسام اختلاف الحركات قد تكون بالماهية وقد يكون بالعوارض
واتحادها قد يكون بالتشخص وقد يكون بالنوع قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا
المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة متعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه
وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرض لا يختلف
باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه
الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المتحرك او الزمان لا تختلف الحركة نوعا لان تنوع
المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي
الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا ظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر و
الطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور
فيها اختلاف الماهية ولو فرضت فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة
واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل
الزمان عارضا فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان
ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من
البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق
التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة
من نقطة الى نقطة على سبيل الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ
في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف

المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبداء والمنتهى والمنسوب اليه المقولة التي
وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب لاتحاد هذه الامور الثلاثة فيهما نوعا واما وحدة
الحركة بالشخص فلابد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو و
حركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة
الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء
وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا اخفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية يستلزم وحدة ما منه
وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة
باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها و
بالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلاثة لا انه
ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين
لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان
معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد
الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك
فلا عبرة لها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد تحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته
فالحركة الصادرة عنهما واحدة متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها
غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب
اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية
بحسب الشروق والغروب والمسافات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن
له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع
المؤثرين على اثر واحد بالشخص وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان
الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة
بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في
الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص
واقعة بمحركين اقول قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم في الوسط م
الدليل على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض آخر

وهو انهم

وهو انهم ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم والبعض الآخر مستند الى محرك م
فلا شك في انه لا تعدد في محركها بمجموع المحركين لا كل واحد منهما فيكون المحرك متعددا ومجموع المحركين لان محركهما م
واحدا بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه
فالصواب ان تعلل هذا المط بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبداء
الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رامية زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم
بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في مبحثه انه يجوز توارده ما
على سبيل التعاقب ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك
لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين
كحركة الحار والبارد مثل الماء والنار الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو
الى السفل وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع مضاد له ولا التضاد المحرك او من البياض الى السواد وبالعكس م
لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين وبالعكس
وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في الحركة للجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا التضاد الزمان
لانه لا يتصور فيه تضاد ولا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل
الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا التضاد ما فيه لان الصعود والهبوط
متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق يتعين اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز
ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في
صورة بدون ما يدعى علية لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة لعلة اخرى وبما ذكر ظهر
فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان
مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين
كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه
وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبداء والمنتهى مقتض لتضاد
الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى
الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من
التضاد لعارض كون احدهما في جانب القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا

المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض
بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق
لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض
او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على المعروض
الحركتين لانهما اعنى الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى زمان واحد من جهة
واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر فى تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدئية
والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتى للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض
للنقطتين وكونهما مبدا او غاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد
الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعنى وصفى المبدئية والمنتهائية لذاتيهما
متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب
والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين
اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايض
متاخر عن وجودهما ولا استبعاد فى ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للآخر فان
قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى
وهم قد صرحوا بان لا تضاد فى الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايض يلزم التضاد
بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدا احديهما منتهى الاخرى وبالعكس بل يلزم
التضاد بين المستديرين ايض بالشرط المذكور اعنى اذا كان مبدا احديهما منتهى الاخرى
وبالعكس مع انهم صرحوا بان لا تضاد بين الحركتين المستقيمة مع المستديرة وكذا بين المستديرين
اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم
والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا فى مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم
مع ما يرد عليه فليراجع اليه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد فى الحركات الاينية الا بين الصعود من
المركز الى المحيط والهبوط من المركز الى المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه
فى التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتى الحجر علوا وسفلا بالقسر و
بالطبع متضادان قلنا تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة

انطباقها الخ

ح بل من حيث التوجه فتغير حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما
فى غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدا والمنتهى ولا بحسب انقسام
الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظ بل يعرضها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة
اللتين هما كم بالذات فيجب انقسامها بعرض لها الانقسام واما المبدا والمنتهى وكذا الفاعل اعنى المحرك
فلا يتصور انطباق الحركة على شئ منها وعلى فرض الانطباق ليس شئ منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه
كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام هذه الامور الثلاثة والى هذا اشار بقوله
ولا مدخل للمتقابلين والفاعل فى الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال كما ينبغى ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة فى المتحرك حلول السريان كالبياض
فى الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راى افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجى المسمى بالحركة
على حاله وعلى امتداده فان سمى مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمى
الذى هو تكثر امتدادها الوهمى الى ماله الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك
فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان ويعرض لها كيفية يشتد فيكون الحركة سريعة ويضعف فيكون
بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لابد للحركة من زمان وامتداد فى الاين او المقادير او الكيفيات والاوضاع ويس
بتسميه مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما فى الاين فيعرض للحركة كيفية يشتد ويسمى سريعة ويضعف
ويسمى بطوا ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية فى الزمان الاقل والمسافة
الاطول فى الزمان المساوى او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية فى
الزمان الاطول او المسافة الاقصر فى الزمان المساوى او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف
السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شئ من الفصول يقابلهما ثم كل من
السرعة والبطوء هل ينتهى الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع منه
تردد الاشبه باصولهم هو الثانى لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اى امتداد فى احدى المقولات
الاربع وكل منهما ينقسم لا محالة الى نهاية وكل حركة نفرض فهى بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى نصف
ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك
بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهى الى ما لا يمكن للحركة اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض

وح تحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف
لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة
سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية
او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء
تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء
تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالى باطل بالحس بيان الملازمة
ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذى يتحرك من اول يوم الى نصف النهار خمسين
فرسخا الى حركاته المغمورة فى ذلك الوقت كنسبة حركة فلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك
الاعظم يقطع فى ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التى يقطعها
الفرس فى ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان تكون السكنات المتخللة بين حركات
الفرس فى ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة
لكونها قليلة مغمورة فى سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته
سريعة فى الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقال الحكماء سبب البطوء الممانعة الخارجية
او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون
الشىء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء
الحركة الطبيعية كنزول الحجر فى الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون سبب بطوئهما نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولا انفصال لذوات
الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آنى الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائى
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذى كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى
الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذوات
الزوايا فانه لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع
ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهى البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة

الى غير النهاية

الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع على سمتها او
ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين المستقيمتين
ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل
من الفريقين فى اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آنى لان الحد الذى هو منتهى
المسافة الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آنى
اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول اليه شيئا فشيئا ثم ان للوصول
علة هى الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة فى آن الوصول لان العلة الموجدة
يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول آنى ايضا ضرورة انه زوال الوصول
الذى لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما فالميل الذى هو علة اللاوصول
يكون آنيا ايضا وآن ميل اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه
فبين الآنين زمان لامتناع تتالى الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا اما الى المنتهى او عنه
وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذى هو علة الحركة كما انه
علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس ههنا ميلان متغايران و
لو سلم فلا نسلم ان الميل الذى هو علة الوصول الى المنتهى هو موجود فى آن الوصول لم لا يجوز
ان يكون هو علة معدة كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل
الذى هو علة اللاوصول آنى لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه
يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان الوصول آنى وكذا اللاوصول كما بينا آنفا فبين
الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات فى
كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات فى الحركة
المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التى فى هذه المسافة والزوال عنها مع انه

لاسكون فى الفلكيات والحل انا لانم ان الاول آنى قوله ضرورة انه زوال الوصول الذى لا ينقسم
فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا تم فان الانطباق والموادات
والمحاذات والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال
كل منها زمانى اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على جسم
آخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك
احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وكذا الحال فى جميع ما ذكرنا وقال الجبائى لا شك ان
الاعتماد المجتلب فى الحركة المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر الحجر م
ويضعف بمصاكاة الهواء المخروق متدرجا فى الضعف الى ان يغلب اللازم المختلف فينزل
الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية
الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح
اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن فى آن الوصول لا فى زمان بين
آنى الوصول والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات
الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل
من الفريقين ايضا فى انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا
فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا فى الجو يجب ان تماس سطحها سطحه فلا شك
انه تنزل الخردلة راجعة وح يجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة
والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل المصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم
ضرورى البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا تقف على الجو لمصادمة الخردلة واجيب بان
الخردلة لا تصادمه الجبل ولا تماسه فى الصورة المفروضة بل يرجع بريحه فاذا وصل اليها
ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل وذلك فرض صح ويجوز استلزامه المح الذى
هو وقوف الجبل قالت المعتزلة لاسكون بين الحركتين اذ لا يوجبه اعتماد اللازم فانه

يقتضى

نوجيه م

يقتضى الحركة النازلة لا السكون ولا الاعتماد المختلف فانه يقتضى الحركة الصاعدة لا السكون
ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون
حفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين وفى غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع
فى المقولات الاربع اما فى الاين فنعنى به حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع
بان يكون مستقرا فى المكان الواحد واما فى الثلاثة الباقية فنعنى به حفظ النوع الحاصل
بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف فى الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفى الكيف
من غير اشتداد وضعف وفى الوضع من غير تبدل له الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودى
مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة فى المقولات الثلث قد تكون من صنف الى صنف او فرد الى
فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يق السكون هو الاستقرار زمانا تاما
فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فيكون بينهما تقابل العدم المقارنات ٧
والملكة وبقيد عما من شانه خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات وظ ان السكون فى مكان
لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله
تقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون
انما هو لتضاد ما فيه السكون اعنى المقولة التى يقع فيها السكون فان سكون الجسم فى الحرارة يضاد
سكونه فى البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان فى محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا
تاما اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثانى فلا يتصور فيه
تضاد اذ لا امتناع فى ان لا يتحرك جسم فى شئ من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك فى
الحرارة ولا فى البرودة ومن الكون طبيعى وقسرى وارادى الكون اعنى حصول الجوهر فى الحيز اعنى
الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعى وقسرى وارادى لان مبداه
ان كان خارجا عن ذات الكاين فهو قسرى والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادى والا فهو طبيعى
فطبيعى الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعى لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة

الذات وغير الثابت لايكون مقتضى الثابت بالذات بل لابد من مقارنة امر آخر للطبيعة ويكون
ذلك غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقف اى لترد طبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالاشتغال عن ذلك الغير
الطبيعي كحصول الماء في مكان فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة يقتضي الرد الى الامر الطبيعي الهواء
وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتضى الحركة فيقف الجسم عن الحركة
عند الرد الى الحالة الطبيعية فغاية حركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون
الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المط بالطبع الرد الى الامر الطبيعي
عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية تستدعى هربا من حالة غير طبيعية وطلبا
لحالة طبيعية فلا شئ من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة
يكون منه مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المح ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل
المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المط بالطبع
مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبا
بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لايكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التى بها
يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعنى ان
الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف
فلا يزال يضعف بمضادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان يصير مغلوبة فيستوى الطبيعة ويعيد الجسم
بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة
الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة ومقابلها
اى التركيب للحركة خاصة اى لايتصور في السكون تركيب وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة
فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما توهم
التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالته اى الحركة فان كلا من الطبيعة
والارادة والقاسر انما يصير علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا خلاف الحركة فانها

لماكانت

لماكانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمى الى تحت
وظ انها ليست من التركيب في شئ وانما الموجود ههنا هو اشتداد والحركة التى لا يحصل في
الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء مسامته في الامور
الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد
لايكون قابلا كالعرض الحال والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة في الجسم
كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايض قيل الحركة المركبة لايتصور الا في المتحرك
بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها
كلاهما بط اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كالحجر اذا رمى الى سمت
غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية والطبيعية فيميل الى سمت غير الذى
رمى اليه بل الى سمت ميل مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى
سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعنى سمتا رمى اليه وسمتا يطير هو اليه
واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية مم والمستند
الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس والانواع بما يقتضى الدور اختلف المتكلمون الى ان الحصول
في الحيز الذى هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه
الى انه يوجد معنى ... آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسن وباقى المتكلمين الى انتفاء
ذلك المعنى وتوهم طايفة الى ان المعنى المذكور هو الكاينة فاشار المص الى ابطال هذا التوهم بقوله و
لا يعلل الجنس اى الحصول في الحيز ولا انواعه اى السكون والحركة بما يقتضى الدور وهو الكاينة و
ذلك لان الكاينة عندهم معلل بالكون الذى هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز
وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه اى الخامس من المقولات
من المقولات التسع متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء
يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى ثم المتى كاين لا حقيقى وهو كون الشئ
في زمان لا يفضل عليه لكون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقى وهو بخلافه لكون الكسوف في
وقت كذا او في شهر كذا الان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة

متجب متى ا

ما الناسع م

وبالدم

بالكون فی زمان معین بخلاف الاین فانه ظ ولما کان متی نسبة الشی الی الزمان اشار الی مهیة
الزمان فقال مقدار الحرکة من حیث التقدم والتاخر العارضین لها باعتبار آخر قال
الشیخ فی الشفاء الحرکة یلحقها ان ینقسم الی متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما یکون
فی المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما یکون فی المتاخر من المسافة لکن المتقدم من الحرکة
لا یوجد مع المتاخر منها کما یوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فیکون التقدم والتاخر
من الحرکة خاصة یلحقها من جهة ما هما للحرکة لیس من جهة ما هما للمسافة فللحرکة مقدار
بسببه ینقسم الی المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار الزمان
علی ما ذهب الیه الحکماء بل باعتبار آخر غیره علی ما ذهب الیه المتکلمون واختاره المص علی ما مر فی بحث
التقدم وانما یعرض المقولة بالذات للمتغیرات وبالعرض بمعروضها ای مقولة متی انما یعرض
بالذات للمتغیرات کالحرکة وما یتبعها من الامور ویعرض بعروض المتغیرات کالاجسام بالعرض
فان ما لا تغیر فیه لا یعرض له متی الا باعتبار صفات متغیرة کالاجسام فانها بواسطة عروض
المتغیرات لها یعرض لها متی ولا یفتقر وجود معروضها وعدمه الیه ای لا یفتقر وجود معروض
المتغیرات ولا عدمه الی الزمان لان معروض المتغیرات متقدم علی المتغیرات ضرورة تقدم المعروض
علی عارضه والمتغیرات متقدمة علی الزمان لان الشی متقدم علی مقداره القایم به فیکون معروض
المتغیرات متقدما علی الزمان لان المتقدم علی المتقدم متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه الیه لزم
الدور والطوف یعنی الآن کالنقطة یعنی کما ان النقطة لیست جزءا من الخط کذلک الآن لیس (المعروض)
جزءا من الزمان وذلک لانه حد مشترک بین الماضی والمستقبل من الزمان والحدود المشترکة
بین الکمیات المتصلة لیست جزءا لها والا لما امکن تقسیمها الی ما ارید تقسیمها الیه لان
التنصیف یکون تثلیثا والتثلیث یکون تخمیسا وعلی هذا وعدمه فی الزمان جواب عن
معارضة تقریرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما تدریجی او دفعی والاول بط
والا لکان الآن زمانیا لان الآن اذا انعدم شیئا فشیئا یکون له امتداد قطعا فیکون زمانیا
ای منقسما بل یکون زمانا لا آنا والثانی یقتضی ان یکون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ
لو لم یتصل به لکان الآن الاول فی الزمان الذی بینهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال

وتتالی

١٤٥

وتتالی الآنات یستلزم ترکب الزمان منها وتقریر الجواب ان هناک قسما ثالثا بیانه ان الحصول
التدریجی حصول ما له هویة اتصالیة ینطبق علی الزمان کالحرکة التی لا یتصور حصولها فی الآن
اصلا وغیر التدریجی اما ان یکون حصولا فی طرف الزمان اعنی الآن لا فی الزمان ککون المتحرک
فی حد معین من حدود المسافة فیما بین المبدا والمنتهی فانه یوجد فی آن ولا یوجد فی زمان
قطعا او حصولا فی الآن والزمان معا کالوصول الی المنتهی فانه یوجد فی آن ویبقی زمانا وکلا
هذین الحصولین الی دفعی الا ان احدهما یستمر فی زمان بعد ذلک الآن دون الآخر واما ان
یکون حصولا فی الزمان لا بمعنی الانطباق علیه بل علی وجه یوجد فی کل آن یفرض فی ذلک الزمان
مثل کون الشی متحرکا بان هذا لا یصدق علی الشی فی طرف الزمان لان الحرکة زمانیة بل یصدق
ذلک علی الجسم فی کل ان یفرض آنات زمان حرکته فهذا القسم واسطة بین التدریجی الذی
هو القسم الاول وبین الدفعی الذی یتناول الوجهین المذکورین فظهر ان الحصول فی الزمان لا ینحصر
فی التدریجی فعدم الآن فی الزمان الذی بعده لا بمعنی الانطباق لیلزم انقسام الآن وکونه زمانا
بل بمعنی ان لا یوجد فی ذلک الزمان الا ویکون عدمه فیه فالآن ظرف لذلک الزمان وعدمه فی
جمیع ذلک الزمان ولا محذور فیه قیل الکلام فی حدوث عدم الآن وهو آنی دفعی اقول کل ما هو غیر
الزمان والآن یوجد فی احدهما واما هما فلا یمکن ان یوجد فیه والا لزم التس فان الزمان
لو کان موجودا فی الزمان لکان ذلک الزمان ایض موجودا فی زمان آخر وهکذا حتی یتس
وکذا الآن لو کان موجودا فی الآن لکان ذلک الآن ایض موجودا فی آن آخر ویتس واذا
تمهد هذا فلا نم ان وجود الآن فی آن حتی یتصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم
الآن آنی قوله لان الآن اذا انعدم شیئا فشیئا فیکون له امتداد قطعا قلنا انعدام الآن
شیئا فشیئا انما یقتضی ان یکون لانعدامه امتداد وهمی لا وجودی والنزاع فیه والسند ما مر
آنفا وحدوث العالم یستلزم حدوثه یعنی اذا ثبت ان العالم وهو ما سوی الله تعالی حادث
یلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هیئة یعرض للجسم
باعتبار نسبتین ای الوضع هیئة یعرض للجسم باعتبار نسبتین نسبة تقع بین اجزائه بعضها

للبعض ونسبة تقع بين اجزائه واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه
هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوقه ورجليه من تحت
ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وقيل تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف في شدة وضعف لان الشيء قد يكون
اشد انتصابا او انحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث
يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة الرابع
الملك وهو نسبة التملك اى الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبة
الى ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدرية بل ما يترتب
عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه والثامن
والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسع يعنى ان الثامن من
المقولات التسع هو ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن
ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن
ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان ثبوت هاتين
المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر وتحقق
هناك تأثير وتأثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل
تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى
الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل تغير المنفعل من حال الى حال
على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ
انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان للحاصل
بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان متوجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك
مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك تمت

قد وقع الفراغ من تسويده عصر يوم الاربعا في دار السلطنة
الاصفهان في المدرسة المباركة على يد المفتقر الى
مغفرة ربه الهادي ابن ملا علي محمد شفيع الاسترابادي
اللهم اغفر له ولوالديه
واحسن اليهما واليه